El templo del cosmos

Jeremy Naydler

Ediciones Siruela



«Una contribución fundamental a la comprensión del Egipto antiguo. Naydler es uno de los pocos investigadores que pueden proyectar nuevas luces sobre los antiguos mitos.»

John Anthony West

Para los antiguos egipcios, el tejido de la vida cotidiana era sagrado: los dioses se sentían como una presencia próxima, el tiempo estaba penetrado por el mundo transtemporal del mito y la causalidad era esencialmente mágica. En esta sorprendente indagación en las realidades esotéricas que se escondían tras la superficie de la vida en el Egipto antiguo, Jeremy Naydler recrea la vida espiritual de otro tiempo y otro lugar. *El templo del cosmos* es una profunda exploración en una antigua conciencia más en sintonía con los ritmos de la tierra, más abierta a las dimensiones internas del tiempo y el espacio, menos cerrada a las fuentes de la vida. El autor sostiene que la verdadera fuente de la civilización occidental se sitúa, precisamente, más allá del horizonte de la racionalidad griega y el monoteísmo judeocristiano, en la luz deslumbrante de la cultura egipcia antigua, de la que mucho nos queda todavía que aprender.

Jeremy Naydler es filósofo, historiador de la cultura y especialista en jardines. Pronuncia regularmente conferencias en numerosas instituciones docentes, incluyendo las universidades de Oxford, Reading y Southampton. De sus publicaciones destacamos la edición que hizo de los textos de Goethe para *Goethe y la ciencia* (Siruela, 2002).


ISBN 84-7844-726-1
9 788478 447268
7505033





El Árbol del Paraíso

10 Sufismo y taoísmo
Vol. I: Ibn 'Arabī
Toshihiko Izutsu

11 Sufismo y taoismo
Vol. II: Laozi y Zhuangzi
Toshihiko Izutsu

12 El origen musical de los animales-símbolos
en la mitologia y la escultura antiguas
Marius Schneider

13 El fruto de la nada y otros escritos
Maestro Eckhart

14 La Trinidad
Raimon Panikkar

15 Tao te king
Lao zi

16 Visión en azul
Alois M. Haas

17 Eros y magia en el Renacimiento
Ioan P. Culianu

18 La religión y la nada
Keiji Nishitani

19 La plenitud del hombre
Raimon Panikkar

20 Corpus Hermeticum y Asclepio

21 La religión gnóstica
Hans Jonas

22 El hombre de luz en el sufismo iranio
Henry Corbin

23 El mito del andrógino
Jean Libis

24 Textos esenciales
Paracelso

25 El Vedânta y la tradición occidental
Ananda K. Coomaraswasmy

26 Ramon Llull y el secreto de la vida
Amador Vega

27 Del cielo y del infierno
Emanuel Swedenborg

28 El concepto del alma en la antigua Grecia
Jan N. Bremmer

29 Los dioses de Grecia
Walter F. Otto

30 Orfeo y la religión griega
W. K. C. Guthrie

31 La presencia de Śiva
Stella Kramrisch

32 El diagrama del primer evangelio
Ignacio Gómez de Liaño

33 El templo del cosmos
Jeremy Naydler



El Árbol del Paraíso

Jeremy Naydler

El templo del cosmos

La experiencia de lo sagrado en el Egipto antiguo

Traducción de
María Tabuyo y Agustín López



Ediciones Siruela



Título original: *Temple of the Cosmos. The Ancient Egyptian Experience of the Sacred*

En cubierta: Detalle de Isis *(izquierda)* y Neftys junto a la columna *djed* mientras el disco solar emerge. Papiro de Ani, XVIII dinastía, c. 1250 a. C.

Colección dirigida por Jacobo Stuart

Diseño gráfico: G. Gauger & J. Siruela

Plaza de Manuel Becerra, 15. «El Pabellón»

28028 Madrid. Tels.: 91 355 57 20 / 91 355 22 02

Fax: 91 355 22 01

siruela@siruela.com www.siruela.com

Printed and made in Spain

Índice

Prólogo 11

El templo del cosmos

1. Un paisaje metafísico 17
El sol radiante 17
Río y desierto 18
Inundación y sequía 21
Orientaciones 24

2. Mundos que se interpenetran 27
Espacio exterior y espacio interior 28
El cosmos manifestado 29
El cosmos no manifestado 41

3. Mitos de cosmogénesis 51
Heliópolis 54
Hermópolis 66
Menfis 75

4. La forma de marcar el tiempo 81
Experiencia moderna y experiencia antigua del tiempo 81
El sol y la luna 85
Sirio 90
El Nilo 92
Los festivales y la forma de marcar el tiempo 95
La inundación 96

La Aparición o Emergencia 101
La cosecha 108

5. El matrimonio del mito y la historia 117
El Tiempo Primero 117
Maat 119
El ordenamiento del tiempo 124
Los ciclos de la historia 128
La mitologización de la historia 132
La batalla de Kadesh 139

6. Teología de la magia 149
Religión frente a magia 149
La magia definida 150
La activación de la magia 157
El mago 157
Imágenes sagradas 161
Palabras sagradas 168
Actos rituales 173

7. La práctica de la magia 177
Invocar el Tiempo Primero 177
Identificarse con los dioses 182
Hacer frente a los demonios e invocar
la ayuda de los dioses 189
Las amenazas a los dioses 193
Reordenar la naturaleza 196

8. El alma encarnada 207
Los dioses y la psique 207
Cuerpo y alma 211
Transcender la psique repartida 224

9. El alma desencarnada 229
El *ka* 229
El *ba* 237
El *akh* 245

10. Orientarse en el Otro Mundo 251
Psique, dioses y cosmología 251
Conceptos del Otro Mundo 252
Abrir el camino 255
Los magos del Otro Mundo 262
Imágenes del viaje 269

11. Los tormentos del Otro Mundo 277
Aire, agua y fuego 277
Los animales hostiles 284
Las puertas del Otro Mundo 293

12. El final del viaje al Otro Mundo 305
La sala de Maat 305
El logro del equilibrio 310
El despertar de Osiris 319

Epílogo 329

Abreviaturas 335
Notas 337
Créditos de las ilustraciones 353
Índice analítico 355

Prólogo

El título de este libro procede de un pasaje del *Corpus Hermeticum*, colección de textos mágicos atribuidos a Hermes Trismegisto, el «Hermes tres veces grande», a quien los egipcios conocían como Thoth, el más sabio de los dioses. En diálogo con su discípulo Asclepio, Hermes describe en términos audaces el significado simbólico de Egipto en la historia espiritual del mundo. Le dice:

> Egipto es una imagen del cielo, o, por expresarlo con mayor claridad, en Egipto todas las operaciones de los poderes que gobiernan y actúan en el cielo han sido transferidas a un lugar inferior. Más aún, para decir toda la verdad, nuestra tierra es el templo del cosmos en su conjunto[1].

Trismegisto dice estas palabras para introducir una profecía que tiene dos partes. En la primera, Hermes dice a Asclepio que llegará un día en que Egipto, «templo del cosmos», será devastado. Los seres humanos, hastiados de la vida, dejarán de considerar el universo como algo digno de reverencia o asombro. La religión será percibida como una carga y las gentes «preferirán la oscuridad a la luz». Entonces los dioses se apartarán de la humanidad y sus voces ya no serán escuchadas. El suelo se volverá estéril, el mismo aire se corromperá y se tornará nauseabundo, y así la vejez se abatirá sobre el mundo.

Hasta aquí la profecía, que, aunque relacionada de manera ostensible con el destino de Egipto, abarca claramente un proceso histórico mayor que el de la sola civilización del Egipto antiguo. Es un proceso histórico que de forma reconocible se extiende hasta nuestros días, pues, en efecto, parece describirse ahí el destino de la civilización occidental. Quizá sus palabras implican que hemos cometido un error al considerar que Egipto pertenece a una época esencialmente diferente de la nuestra. En lucha contra la sensación de hastío en un mundo descreído y contaminado, podemos sentirnos inclinados a pensar que la primera parte de la profecía se ha cumplido ya plenamente: «Egipto» ha sido devastado.

Pero viene a continuación la segunda parte. Cuando todo eso haya ocurrido, dice Trismegisto, mediante la gracia de Dios habrá una renovación de la conciencia humana de lo sagrado. Asombro y reverencia llena-

rán de nuevo los corazones humanos. Habrá un nuevo despertar a lo divino, y los seres humanos cantarán sin cesar una vez más himnos de alabanza y bendición. Esto equivaldrá a un nuevo nacimiento del cosmos, «una restauración sagrada e imponente de toda la naturaleza». Todo esto se afirma sin embargo en el marco de una profecía sobre Egipto, pero resulta evidente que el destino de Egipto incorpora al mismo tiempo no sólo el de la civilización occidental (al que ninguna parte del mundo moderno ha permanecido ajena), sino también el de la naturaleza toda.

Se nos ofrece aquí la idea de un vasto ciclo cósmico en el que Egipto tiene una importancia simbólica especial, pero que incluye también nuestro propio tiempo de forma particularmente significativa. Pues vivimos hoy esa coyuntura en que la primera etapa del ciclo –la devastación del templo– se ha cumplido prácticamente, pero la segunda –la restauración del templo– está únicamente comenzando. En los términos de la profecía, «Egipto» representa de algún modo toda la humanidad y toda la naturaleza. En la civilización y la vida espiritual del antiguo Egipto se expresó algo que era significativo para nosotros en un momento particular de nuestra evolución. El Egipto antiguo hizo que cristalizaran, como cima del logro espiritual humano y de la relación con la naturaleza, aspectos que se han convertido en una parte de nuestra biografía cultural.

Actualmente, todos creemos que nuestra era comenzó con los griegos, por una parte, y los israelitas, por otra. Los griegos nos aportaron la ciencia y la razón; los israelitas, el monoteísmo. De esta manera, el alma de Occidente se forjó mediante una antipatía heroica hacia una época anterior de superstición irracional y paganismo desenfrenado. Sin embargo, ésta es una descripción de nuestra identidad cultural que, con el paso del tiempo, resulta cada vez menos convincente.

Lo que los griegos hicieron no fue tanto inaugurar una nueva época de ciencia y racionalismo cuanto desprenderse de su idea de un ordenamiento divino más antiguo. Los egipcios fueron los principales guardianes en el mundo antiguo de ese ordenamiento, dentro del cual se cultivaba asiduamente el conocimiento de los poderes espirituales que impregnan el cosmos. Cuando los griegos dejaron de estar interesados en ese modo de conciencia más antiguo, más sutil, tuvieron que orientarse cada vez más según las facultades humanas más estrechas de la lógica y la percepción de los sentidos. De forma similar, tampoco los israelitas encontraron su religión monoteísta en un vacío espiritual, sino en un pleno consenso politeísta más antiguo. Desde el punto de vista politeísta, la religión de los israelitas era un minimalismo incomprensible que ni siquiera el pueblo israelita podía fácilmente comprender y que sólo llegaron a aceptar a través de un proceso de reajuste doloroso y a menudo violento.

La biografía tradicional de la mente occidental que ve nuestras raíces en Grecia e Israel no nos ofrece una descripción completa. La descripción completa debe incluir el mundo del que los griegos y los israelitas se apartaron. El alma de Occidente es más antigua y más sabia de lo que se nos ha hecho creer. En el esfuerzo actual por reclamar la dimensión de profundidad del alma, es necesario, por lo tanto, que traslademos nuestra perspectiva a la resplandeciente cultura que se encuentra al otro lado del horizonte judeocristiano. Al hacerlo, no sólo empezamos a recuperar el sentido de nuestra identidad fundamental, sino que también logramos una perspectiva más depurada sobre el proceso de desarrollo que de manera lenta, pero inexorable, hemos seguido desde aquellos tiempos.

Egipto nos llama como una parte perdida de nosotros mismos. Cuando nos esforzamos por alcanzar una sensibilidad nueva respecto de los poderes espirituales que impregnan nuestra vida, Egipto reclama cada vez más nuestra atención. Descubrimos que existe un diálogo nuevo y vivo entre la espiritualidad vigente en los tiempos modernos y la del mundo antiguo, pregriego y prejudío. Tal vez reconozcamos que estamos empezando a entrar, a nuestra manera moderna, en áreas de experiencia con las que griegos e israelitas se sentían incómodos pero que para los egipcios eran completamente familiares. Por esta razón, es de importancia fundamental continuar el diálogo con los egipcios antiguos. Pues aunque su tiempo haya pasado, pueden sin embargo convertirse en nuestros compañeros y guías cuando nos aventuramos hacia nuestro futuro.

No se trata de preconizar algún arreglo *New Age* de la antigua religión egipcia. Nuestra conciencia moderna no es igual que la conciencia antigua. Se desarrolla a través de un largo proceso que debemos respetar. Limitarse a abrazar ahora la antigua espiritualidad egipcia sería negar el significado implícito en el extraordinario proceso histórico que constituye la biografía cultural de Occidente. La importancia que actualmente tiene el Egipto antiguo radica en ser un recordatorio de que nuestra cultura moderna tiene raíces más profundas de lo que podemos sospechar, más profundas no sólo históricamente, sino también espiritualmente. Al considerar de nuevo estas raíces llegamos a una fuente profunda de inspiración y orientación. Pero, al mismo tiempo, debemos reconocer que el templo restaurado no tiene la misma forma que el templo que fue arrasado. En consecuencia, no hay ninguna posibilidad de «volver» a Egipto. Hoy tenemos la oportunidad de entrar en diálogo con la experiencia egipcia, y por tanto con nuestros cimientos espirituales. El reto verdadero, al reconocer estos cimientos, es construir hacia el futuro.

Este libro debe mucho a muchas personas diferentes y sería imposible

referirse a todas por su nombre. Pero debo dar especialmente las gracias a las personas que menciono a continuación, sin cuya ayuda y aliento este libro no habría llegado nunca a ver la luz. A Sam Betts y Alison Roberts, por leer el texto inicial y ofrecer consejos e ideas abundantes y útiles; a Vicky Yakehpar por su ayuda fundamental mecanografiando el manuscrito; a Barry Cottrell por tantos comentarios perspicaces sobre el manuscrito definitivo y por los hermosos dibujos realizados especialmente para este libro. He sido muy afortunado al tener un editor tan sensible y cuidadoso como Cannon Labrie, de Inner Traditions, con quien me siento especialmente en deuda. Por último, quiero dar las gracias a mis amigos Louanne Richards y Ajit Lalvani por su disposición a prestar atención a partes cruciales del libro y por su infatigable apoyo.

El templo del cosmos

1. Un paisaje metafísico

El sol radiante

Lo primero que sorprende en Egipto es el sol, verdaderamente majestuoso, mucho más de lo que pueda serlo nuestro sol del norte, tan a menudo débil y nublado. El sol egipcio domina la atmósfera inferior, impregnándola con su brillo. Es una presencia regia que domina todo el país. Tan pura, tan radiante es la luz que procede del sol de Egipto que los antiguos egipcios percibieron en él la presencia divina de un dios al que llamaron Shu, de quien se decía que «llena el firmamento de belleza»[2].

El equivalente más cercano de la deslumbrante luz de Shu es la atmósfera de por encima de las nubes que podemos experimentar en la cumbre de una elevada montaña o vislumbrar desde la ventanilla del avión. Los griegos llamaban «éter» a esa atmósfera superior. Es en ese aire celestial, mucho más refinado y translúcido que el aire mundano, en el que, según los griegos, vivían y se movían los dioses. Se puede experimentar este éter en el Monte Olimpo, cuando súbitamente se atraviesa el nivel de las nubes. Pero en Egipto todo el país parece encontrarse en esa atmósfera divina. Uno se siente mucho más cerca de los cielos, de la fuente divina que se anuncia en el brillo del sol que todo lo penetra. Y así se comprende cómo este país fue durante un tiempo conocido por sus habitantes como *ta neteru*, «la tierra de los dioses».

La influencia del sol se manifiesta incluso por la noche. El aire embriagado de sol mantiene una pureza que acerca las estrellas a la tierra. Fuera de las ciudades, las noches egipcias pertenecen a las estrellas. El cuerpo entero de los cielos se arquea sobre la tierra, cubriéndola con su abrazo resplandeciente. Este cuerpo pertenece a Nut, hija de Shu.

Por la noche, la hija tachonada de estrellas de Shu es una presencia tan poderosa como su padre lo es durante el día. En verdad, es Nut quien da nacimiento al sol cada mañana. Mitológicamente, hay reciprocidad en las relaciones de Shu con Nut y de Nut con el dios sol Ra que, aunque sea el padre de Shu, nace también de Nut. La penetrante cualidad de luminiscencia que caracteriza el día y la noche une a estas deidades en un círculo de interdependencia.

Pero no puede haber la menor duda sobre la supremacía última del sol. El sol es la fuente de la vida y el símbolo del espíritu creador que impregna el mundo entero. Desde los tiempos más antiguos se dirigieron himnos de alabanza al dios sol Ra:

¡Surges espléndido, oh sol viviente, Señor eterno!
Eres radiante, bello, poderoso,
tu amor es grande, inmenso.
Tus rayos iluminan todos los rostros.
Tu brillo da vida a los corazones
cuando llenas las Dos Tierras con tu amor.

Dios poderoso, que se creó a sí mismo,
que hizo toda la tierra y creó lo que hay en ella,
todos los pueblos, manadas y rebaños,
todos los árboles que crecen del suelo;
ellos viven cuando amaneces para ellos,
Tú eres madre y padre de todo lo que hiciste.

Cuando amaneces, sus ojos te observan,
cuando tus rayos iluminan la tierra entera;
todos los corazones aclaman tu visión
cuando te elevas como su señor[3].

Tales sentimientos no acuden fácilmente a los habitantes del norte cubierto por la niebla y por las nubes. Tenemos poca experiencia del reino que está más allá de las nubes y respiramos una atmósfera más densa que la de los egipcios. Quizá habría sido imposible que nuestra moderna y secular civilización científica surgiera en el clima de Egipto, pues las civilizaciones, como las plantas, pertenecen a un cierto suelo y en él crecen; se despliegan y desarrollan en un ambiente específico de luz y de aire. En Egipto, la cualidad de la luz actúa como una influencia purificadora sobre la vida espiritual, y la cultura antigua que allí se desarrolló era profundamente consciente de su deuda con la fuente de esa luz que «llenaba las Dos Tierras [Egipto] con amor».

Río y desierto

Pero no es sólo la cualidad de la luz la que tiene tan profunda influencia en el carácter de Egipto. Existe también un paisaje único, que se com-

pone de espectaculares polaridades estrechamente yuxtapuestas, si no entrelazadas. Si no fuera por el Nilo, Egipto estaría desierto. Sin embargo, debido al Nilo, Egipto es un largo y exuberante oasis de profusa vegetación. Es cierto que el sol es la fuente de la vida, pero el calor otorgador de vida y la luz sustentadora del sol egipcio sólo pueden apreciarse en la región del valle del Nilo. Más allá del entorno del río, el señor de la vida quema la tierra con el calor inmisericorde del desierto. Egipto es, como dijo Herodoto, un «don del Nilo»[4]. Son las aguas fertilizantes del Nilo las que transforman la ferocidad intrínseca del sol en benevolencia generosa.

El valle del Nilo es una maravilla para el viajero procedente del norte. Las plantas que vemos únicamente en los invernaderos de nuestros jardines botánicos crecen allí de manera exuberante: el banano y la palma datilera, el mango y el granado, el guayabo y el *soffsaff*. Hay abundancia, profusión de verdor. Pero uno sabe siempre que aquello no es sino un oasis. El desierto está siempre al alcance de la mano: unas pocas millas más allá, a veces sólo unas yardas. El desierto es una presencia que se siente incluso en medio del oasis. En Egipto, uno se hace muy consciente del carácter precario de la vida. La vida florece sobre el precipicio; florece gracias a la circunstancia geográfica.

Así, Egipto acoge por igual los extremos de la vida desbordante del oasis y la hostilidad intratable del árido desierto. Hay tal concentración de vida, y, al mismo tiempo, tal extensión inequívocamente estéril a su alrededor, que uno se asombra del peculiar destino de este paisaje que contiene, en grados tan extremos, fecundidad y desolación. Es como si aquí, en este medio físico único, uno se aproximara más que en ningún otro lugar del mundo a la experiencia de las fuerzas universales de la vida y de la muerte, que representan hasta el final sus papeles mutuamente antagónicos y sin embargo complementarios. Compiten entre sí, luchan una con la otra, pero hay también una especie de armonía en esta tensión perpetua y en este conflicto recíproco. Y como ninguna de las dos fuerzas puede expulsar a la otra, subsisten en estado de equilibrio dinámico.

Los antiguos egipcios llamaban a su país las Dos Tierras. Habitualmente ésta es su forma explícita de referirse a la región del Delta, por una parte, y al resto del valle del Nilo, por la otra. Pero la amplia y fértil planicie del Delta –Bajo Egipto– y el largo y delimitado valle del Alto Egipto eran expresión de una polaridad subyacente más profunda. Desde el principio, el Delta fue dominio de Horus, mientras que el Alto Egipto era territorio de Seth, el gran oponente al que la vida en peligro y la fecundidad del valle del Nilo debían vencer año tras año. Seth gobernaba el desierto; el desierto era la tierra de Seth. Y a Set se oponía siempre Horus; eternamente combatido y derrotado. Así como las Dos Tierras de Egipto son el Norte

y el Sur, también las Dos Tierras son las fértiles Tierras Negras del valle del Nilo, y las áridas Tierras Rojas del desierto circundante.

Pero el concepto de las Dos Tierras va más allá de cualquier distinción meramente geográfica. En Egipto, el paisaje físico tiene una resonancia metafísica de la que los egipcios antiguos eran profundamente conscientes: las Dos Tierras son los dos reinos contendientes y no obstante mutuamente interpenetrados de la vida y la muerte, del mundo espiritual o celestial, por una parte, y el mundo de la materia inerte por otra[5]. No deja de tener importancia que el nombre Horus –en egipcio, Heru– significara «El que está Arriba». Horus representaba el cielo, mientras que el dominio de Seth era el de la materia sin espíritu, el caos y la muerte. Y así este paisaje es tanto paraíso como infierno, en guerra entre sí y sin embargo unidos en una reciprocidad y un equilibrio precarios.

El sol egipcio, con su luz translúcida, dadora de vida, y su abrasador calor del desierto, contiene la misma polaridad. El sol que brilla benevolente sobre el floreciente valle del Nilo es el mismo sol que quema el desierto. Y así, la deidad cuya manifestación visible es el sol, Ra, contiene en su interior toda dualidad. Es fuente y progenitor de lo que está Arriba y lo que está Abajo, del Cielo y la Tierra, de Horus y Seth. Cada noche Ra lo reconoce al entrar, atravesar, y finalmente superar el dominio en que las fuerzas de Seth están desenfrenadas: el Otro Mundo. Aquí el poder de Seth se manifiesta como una oposición negadora de la vida del espíritu, pero –en cuanto tal– es también la precondición necesaria de la renovación de la vida y del renacimiento espiritual. Incluso Seth, que en tantos aspectos es el arquetipo de la negatividad, encarna una cierta dualidad; nunca se le pensó como unívocamente malo o perverso, sino más bien como un componente necesario del cosmos considerado en su totalidad.

Esta ambivalencia de Seth puede experimentarse en el desierto egipcio. Efectivamente, el calor es inmisericorde y no existe lugar alguno donde refugiarse del sol. Pero en este paisaje de roca y silencio, donde ningún pájaro vuela y ningún animal salvo la víbora del desierto se mueve, hay una soledad que el valle del Nilo no puede ofrecer. El valle del Nilo tiene una fertilidad tanto natural como intensamente social. En los tiempos antiguos, y en los modernos, debe de haber sido prácticamente imposible sentirse solo en el paisaje enteramente humanizado del valle; pues no hay allí ningún lugar salvaje, bosques, tierras baldías, páramos o colinas escarpadas, que ofrezca refugio.

El valle están en su totalidad dedicado al cultivo. Allí, las esferas humana y natural de la existencia se mezclan en una unidad armoniosa, como si todo participara del mismo tejido social. Hombres, mujeres y niños trabajan juntos con sus burros y bueyes, y se sientan con sus vacas o rebaños de

ovejas y cabras bajo los árboles. Incluso las garcetas que se reúnen –como han hecho siempre– en los campos se mezclan con los trabajadores como si fueran domésticas aves de corral. Los dioses de Egipto eran los habitantes espirituales de la tierra cultivada. Eran parte del tejido social del valle del Nilo. Todos ellos, salvo Seth. Seth fue siempre el dios intruso, al que uno se encontraba cuando salía de la tierra fértil socialmente cohesiva y se adentraba en el desierto. En los misteriosos y espantosos yermos del desierto, el viajero podía o no tropezarse con una serpiente venenosa. Pero no había ningún encuentro que evitara la propia soledad. Era aquí, en el dominio de Seth, muy lejos de la presencia tranquilizadora de la compañía de los dioses, donde se podía experimentar la pérdida completa del espíritu, que es la condición previa de la renovación interior.

En Egipto, se está constantemente impresionado por el equilibrio y la interacción de los opuestos: vida y muerte, abundancia y esterilidad, luz y oscuridad, día y noche, sociedad y soledad. Los dos están tan claramente plasmados que entendemos que los antiguos egipcios no pudieran comprender el mundo más que en términos dualistas. Su paisaje enseña la metafísica del equilibrio de los principios opuestos[6]. Mantener este equilibrio de las Dos Tierras, de Horus y Seth, de lo de Arriba y lo de Abajo, era la preocupación central del pueblo egipcio, que incumbía específicamente al rey. Uno de los títulos del rey era «Los Dos Señores». En la función de la realeza, y por ello a través de todo el país, Horus y Seth estaban personificados y se mantenían en equilibrio[7].

Inundación y sequía

Así como el paisaje era experimentado –y todavía puede serlo– como si resonara con un significado metafísico, así igualmente sucedía con el ciclo estacional que cada año transformaba el paisaje. Actualmente, puesto que el caudal del Nilo ha salido de las manos de los dioses y se ha puesto bajo el control de los seres humanos, solamente podemos reconstruir esta experiencia en nuestra imaginación. El año egipcio solía estar gobernado por el flujo y el reflujo del Gran Río, como se llamaba al Nilo. El Gran Río era considerado, al igual que prácticamente todos los aspectos del paisaje del antiguo Egipto, el cuerpo de un dios. Su nombre era Hapi, y se le representaba habitualmente como andrógino, pues era la madre nutricia de la abundante vida del valle del Nilo. Hapi no era solamente una «personificación» del río; era como si, en aquellos días, las gentes *vieran a través* del vívido paisaje en el que vivían las energías, fuerzas y seres de los que dicho paisaje era expresión[8].

La región situada a ambos lados del río fue modificada por los antiguos egipcios para acomodar y aprovechar al máximo las inundaciones anuales. Se construyeron numerosos diques paralelos y perpendiculares al río, dividiendo el valle en una vasta red de cuencas que descienden en terrazas desde el Alto Egipto en el sur al Bajo Egipto en el norte. Cada gran cuenca formaba la trama de todo un distrito agrícola, que a su vez se subdividía en una red de acequias y muros de contención, canales y diques. El ciclo de inundación y retirada actuaba así como principio de organización y división del país en su conjunto; condicionaba la agricultura y el ordenamiento político del valle del Nilo en una serie de distritos mutuamente dependientes[9].

Al comienzo del solsticio de verano, cuando Sirio se elevaba en el horizonte, las aguas se abrían camino lentamente hacia el norte, hacia el Delta. El avance de las aguas en ascenso teñía de verde la superficie del Nilo debido a la masa de detrito vegetal que flotaba sobre el río procedente de las ciénagas ecuatoriales del lejano sur. Durante varios días el Nilo, con toda esa materia vegetal descompuesta, debía despedir un olor tan fétido que dioses, hombres y demonios quedarían espantados[10]. En el Nilo verde venía Osiris el purificador, que con esta peste expulsaba todo mal antes de la llegada de la inundación.

Pocos días después llegaba una segunda oleada, coloreada de rojo por el barro ferruginoso arrastrado del suelo de Etiopía. Avanzaba la crecida, y la inundación venía rápidamente. El nivel del Nilo subía de cuarenta a cuarenta y cinco pies en el sur, y semanas más tarde unos veinticinco pies en la región del Delta. Estas aguas ricas, rojas, llenas de humus, eran notablemente dulces. En el antiguo festival que celebraba la inundación, el pueblo se lavaba ritualmente en ellas y las bebía[11]. Las aguas sumergían todo el país, dándole la apariencia de un lago inmenso o de un mar. Así es como describía Diodoro la inundación en el siglo I a. C.: «Como el país es llano, y las ciudades, pueblos y zonas rurales están construidos sobre terraplenes hechos por la mano del hombre, la apariencia del conjunto recuerda las islas Cícladas»[12]. Esta descripción repite la de Herodoto varios siglos antes:

> Cuando el Nilo se desborda, todo el país se convierte en un mar, y las ciudades, lo único que permanece por encima del agua, parecen las islas del Egeo. En esas ocasiones el transporte por agua es habitual por todo el país, en vez de serlo solamente por el curso del río, y cualquiera que fuera de Naucratis a Menfis pasaría por las pirámides en lugar de seguir el curso habitual por el Cercasorus y la punta del Delta[13].

Ese espectáculo despertaba emociones de aprensión y de alegría. En uno de los antiguos *Textos de las pirámides* leemos cómo «tiemblan quienes ven el Gran Río cuando se encrespa; pero las praderas sonríen, y las riberas florecen»[14].

La tremenda fuerza de la crecida destruía todo a su paso, desintegrando largos trozos de ribera y borrando las lindes. En el caso de una avenida demasiado grande, pueblos enteros podían ser arrastrados, y el ganado y las gentes podían perecer ahogados. Por otra parte, una inundación insuficiente –lo que era más común– acarreaba la amenaza del hambre. Normalmente, las inundaciones insuficientes podían ser compensadas con la provisión de alimentos almacenados en anteriores años de abundancia. Pero una sucesión de niveles de inundación insuficientes amenazaba a todo el país con el hambre.

Sin embargo, a diferencia de los ríos de Mesopotamia, la crecida anual del Nilo era predecible y en general completamente benéfica. Al ocurrir en la época más cálida del año, la inundación era no obstante otra confirmación del sabio ordenamiento del universo, que producía allí el equilibrio entre fuerzas opuestas. En los meses anteriores a la inundación, el poder de Seth aumentaba visiblemente. El país se resecaba cada vez más, la tierra se volvía polvo, la vegetación se quemaba. Animales y seres humanos languidecían por el calor, y el Nilo mermaba progresivamente. Parecía como si el país estuviera a punto de ser absorbido por el desierto circundante[15]. En el mismo momento del año en que el poder destructor, socavador de la vida, de Seth parecía más próximo a la victoria, las aguas del Nilo comenzarían milagrosamente a crecer, «extendiéndose sobre los huertos una oleada que Ra provocaba para alimentar a todos los sedientos, tú [Hapi] das de beber a los lugares desérticos»[16]. Era un acontecimiento que nunca dejaba de maravillar a los visitantes griegos

la crecida del Nilo es un fenómeno que asombra a aquellos que lo ven, y parece increíble a quienes oyen hablar de ello. Pues mientras otros ríos menguan en la época del solsticio de verano, y se hacen cada vez más pequeños a partir de ese momento, sólo el Nilo empieza a crecer, y sus aguas ascienden, día tras día, hasta que llegan a inundar casi todo Egipto[17].

El ciclo anual de las tres estaciones: de la Deficiencia (Shomu), de abril a junio; de la Inundación (Akhet), de julio a octubre, y de la Aparición o Emergencia (Proyet), de noviembre a marzo, representaba de manera dramática el mito central de la muerte y resurrección de Osiris para la conciencia religiosa egipcia. Durante la sequía, Osiris estaba «perdido» o «muerto». Era entonces cuando su hijo Horus luchaba con Seth, y la inun-

dación anunciaba la victoria de Horus y la derrota de Seth. De este modo Osiris, fuente divina de la fertilidad y el poder reproductor, podía levantarse de su condición de inconsciencia e impotencia. La oleada de vida vegetal que seguía a la retirada de las aguas era el corolario físico de la resurrección del alma de Osiris[18].

Sin embargo, el ciclo estacional hacía algo más que representar las fases del mito de Osiris: repetía el mismo proceso de la creación del universo. Pues cuando Egipto quedaba sumergido bajo las aguas, todo el país volvía a la condición primordial informe que prevalecía antes de que la creación comenzara. La bajada de las aguas y la reaparición de la tierra era una reconstrucción muy obvia, en el mundo del espacio y el tiempo, de lo que sucedió (y sucede eternamente) en el Principio mismo, en las primeras etapas de la emanación del mundo espaciotemporal a partir del reino de más allá del tiempo y del espacio, del reino espiritual. Las transformaciones estacionales que el paisaje de Egipto experimentaba eran –como el propio paisaje– un reflejo en el plano físico de realidades metafísicas.

Orientaciones

En Egipto, las direcciones de este y oeste, norte y sur, no ofrecen nunca duda alguna. A través del conjunto de las seiscientas millas del valle del Nilo, hay una constancia casi ininterrumpida en el flujo del río hacia el norte. Divide así el país en dos partes, una mitad occidental y otra oriental. A esta división física del país por el Gran Río se le da un significado simbólico por el acontecimiento cósmico y divino del nacimiento diario de Ra por el este, su viaje a través del Nilo celestial (del que el Nilo terrenal no es sino una imagen), y su senectud y descenso al reino de los muertos más allá de los acantilados del desierto occidental. Este y oeste son así no simplemente direcciones físicas, sino orientaciones míticas y metafísicas. El simbolismo del ciclo diurno del sol se imprime en el paisaje egipcio. El lado occidental del valle del Nilo *tiene* que ser el lado de los complejos funerarios y los templos mortuorios, pues es allí, más allá del desierto occidental, donde Ra desciende al Otro Mundo. El este *tiene* que ser el lado del renacimiento, de la vida nueva, pues cada mañana todo el país se vuelve hacia el este como si despertara a los rayos estimulantes del sol recién nacido.

Pero así como el país está dividido en reinos del este y del oeste, tanto mitográficos como geográficos, así también está dividido en la parte baja, al norte, del Delta, y el estrecho valle del Nilo en el sur. Mirando hacia el sur se puede tener la sensación de contemplar otra zona misteriosa, meta-

física, donde, como sucede con el este y el oeste, la geografía física se armoniza con la mitografía. La fuente de las aguas vivificantes que fluían a través del país era esencialmente mítica: los egipcios decían que el río sagrado llegaba a la tierra desde el Otro Mundo o Dwat[19]. Ahora bien, el Dwat (para el que «Otro Mundo» es una traducción engañosa) era una región a medio camino entre los mundos terrenal y espiritual, y –como describiremos más tarde– era la fuente de toda vida, salud y fertilidad del reino físico. De ahí la relación del Señor del Dwat –Osiris– con el poder fertilizante de la inundación del Nilo. Y, en efecto, no sólo Osiris, sino todo el mito osiríaco se alza ante uno cuando mira hacia el sur.

Los antiguos egipcios veían aparecer muy literalmente a Osiris hacia el sur en el cielo, en la constelación de Orión, durante el período inmediatamente anterior a la crecida. Pero la misma crecida era anunciada directamente por la aparición de Isis en la estrella iridiscente Sirio, poco tiempo después de la primera reaparición de Orión surgiendo por el horizonte hacia el sur. Se decía que la inundación del Nilo era provocada por las lágrimas de Isis, que lloraba por su señor destrozado, lágrimas que, por decirlo así, venían a derramarse desde los matices irisados de esta estrella hasta el río debilitado.

Si al mirar al sur se orienta la mirada hacia el Dwat, entonces detrás de uno están las estrellas del norte, las estrellas circumpolares que nunca se ponen y que para los egipcios constituían una imagen cósmica de la eternidad. El trayecto ininterrumpido de esas estrellas, al que los muertos más benditos se unirían, era el reino más allá de Dwat, el reino del espíritu puro.

Una persona de pie y mirando hacia el sur está en la postura «arquetípica» por la que los antiguos egipcios se orientaban en «la Tierra Amada» *(ta-meri)*. Uno de los términos para «sur» es también un término para «rostro», mientras que la palabra que se emplea habitualmente para «norte» está relacionada con otra que significa «detrás de la cabeza». La palabra para «este» es la misma que para «izquierda»; e igualmente con la palabra para «oeste» y «derecha»[20]. En ningún otro país las direcciones espaciales están tan claramente definidas en el paisaje. En Egipto uno se siente «agarrado» por el paisaje como en ningún otro lugar del mundo. En el hecho de que se sintiera que las direcciones del espacio correspondían a los lados del cuerpo humano se vislumbra algo del arraigo, de la *pertenencia* absoluta del egipcio antiguo al paisaje. Se comprende cómo este paisaje debe de haber alimentado una gran confianza en el orden del universo: *allí* está el Gran Río, *allí* está la fértil Tierra Negra, allí está el desierto, y *allí* está el sol viajando de este a oeste cada día. Dondequiera que una persona esté en el valle del Nilo, se encuentra en el centro de una cruz cuyos ejes están determinados por el Nilo y sus riberas, por una parte, y por el curso del sol, por

la otra. Siempre que se está en el valle del Nilo se puede imaginar cómo los egipcios antiguos debieron de experimentar la sensación de estar siempre en el centro de un universo metafísico.

Es un hecho interesante que los egipcios consideraran que su país no sólo estaba en el centro del mundo, sino que también era, en cierto sentido, *todo* el mundo. Así, llamaban a su país «lo que el sol rodea», con las implicaciones que esto representaba para todo el planeta. No era debido a una ignorancia de la existencia de otros países más allá de las fronteras de Egipto; tampoco era una actitud de desdén o de rechazo hacia los «países extranjeros». Se debía más bien a un sentimiento que caracterizaba la relación de todos los pueblos antiguos con la tierra: el sentimiento de que en la parte de la tierra que ellos habitaban estaba presente el *todo*[21]. Pero más que en ningún otro país, a causa de la cualidad única de su clima y su paisaje, en Egipto ese sentimiento podía surgir con la fuerza de una verdad evidente por sí misma.

2. Mundos que se interpenetran

El viajero moderno que va a Egipto tiene un conocimiento del mundo natural, y también de la individualidad personal, esencialmente extraño al del egipcio antiguo. Lo más que podemos llegar a experimentar es sólo un eco de lo que una vez fue un paisaje poderosamente resonante; es como entrar en una sala de conciertos justo después de que hayan sonado las notas finales de la sinfonía, con la diferencia de que es nuestra entrada en escena lo que provoca que las notas se desvanezcan. Los dioses no están ya presentes para nosotros como lo estuvieron para los antiguos y es importante comprender por qué.

En la antigüedad, el ser humano sentía que en la parte del mundo que habitaba el todo era una presencia experimentable. Cada región era aprehendida macrocósmicamente. En la experiencia macrocósmica del paisaje la gente veía las fuerzas universales, espirituales, activas e inmanentes en el desierto y en la inundación, en el curso del sol, en la cúpula del cielo y en todo el mundo fenoménico. El universo físico tenía una «dimensión vertical»; llegaba hasta las realidades espirituales y las incluía en su interior, pero para la conciencia moderna esas realidades no son ya una experiencia viva. Sin embargo, para el egipcio antiguo un mundo metafísico se derramaba sobre el físico, saturándolo de significado.

La conciencia moderna se ha desarrollado de tal manera que el acceso a la dimensión vertical se le ha ido cerrando de forma progresiva. Para los egipcios antiguos, el conocimiento de la dimensión vertical era una condición de su experiencia de la vida, pero hoy nosotros estamos atados en gran medida a un modo «horizontal» de percepción del que la presencia iluminadora de los dioses ha sido excluida. El corolario de este desarrollo es que ahora somos mucho más conscientes de cómo la parte del mundo en que vivimos no es sino una parte, un segmento del todo. Y si nuestro paisaje llega a impregnarse de valor simbólico, sólo estamos dispuestos a admitirlo como algo meramente subjetivo, como un mero producto del sentimiento. La racionalidad moderna afirma que el único valor objetivo que un paisaje puede tener es el valor económico; además, cada parte del mundo es igual a cualquier otra parte. Y así llegamos a nuestra concepción del todo poniendo juntas todas las partes. La totalidad es para nosotros sim-

plemente el resultado de una suma. Ya nada llega a nosotros de forma natural que nos haga comprender el conjunto como una presencia que habita en la parte, pues cada parte del mundo ha llegado a ser experimentada sólo como un fragmento de un todo concebido de manera puramente cuantitativa. La geografía moderna actúa únicamente en el plano «horizontal»; es una geografía «democratizada» de la que todos los elementos míticos y metafísicos han sido suprimidos.

Aunque apropiarnos de la experiencia del mundo de los egipcios antiguos pueda estar más allá de nuestras posibilidades, no obstante vale la pena intentarlo. Lo que esta experiencia supone es nada menos que una relación completamente diferente con el espacio.

Espacio exterior y espacio interior

A pesar de los esfuerzos continuos de los físicos modernos por modificar la forma en que pensamos sobre el espacio, la mayoría lo piensa como una especie de contenedor «en» el que están los objetos físicos. Se supone que el espacio es un medio neutral y uniforme, carente de cualidades, en el que existen los objetos. Por ello es relegado al trasfondo de nuestro pensamiento. Nos centramos en los objetos que están «en» el espacio más que en el espacio mismo.

Sin embargo, si dirigimos nuestra atención al espacio, éste se muestra particularmente difícil de aprehender. Tener una experiencia del espacio vacío de objetos –experimentar un «espacio completamente vacío»– es absolutamente imposible[22]. Parece que estamos tratando de agarrar simplemente una abstracción. Para experimentar el espacio, debemos experimentar un mundo de objetos. Y así descubrimos que más que objetos que están «en» el espacio, el espacio está «en» la relación de un objeto con otro.

Nuestra experiencia moderna de objetos espacialmente relacionados es una experiencia de su exterioridad recíproca, y también de su exterioridad respecto de nosotros mismos. Cuando nos referimos a la abstracción que denominamos «espacio», a lo que realmente nos estamos refiriendo es a una condición de nuestra experiencia moderna del mundo, a saber, su «exterioridad», su condición de ser exterior a nosotros. Y si experimentamos el mundo espacial como un mundo condicionado por la exterioridad es porque nos experimentamos a nosotros mismos como observadores exteriores del mundo.

Pero la espacialidad no tiene necesariamente que experimentarse de esa manera. Es evidente que en la antigüedad el espacio se experimentaba no simplemente como la condición de la exterioridad de los objetos en el

mundo, sino que también revelaba diversos grados de interioridad. Había vastas e importantes regiones del cosmos que existían de manera íntegramente interior en las que prevalecían condiciones muy diferentes, pero de las que deriva y en las que participa el mundo exteriorizado. Como consecuencia, los seres humanos no se sentían simplemente observadores de un mundo exterior. Los objetos tenían una dimensión interior y los seres humanos podían entrar en ellos de una manera que actualmente nos resulta totalmente desconocida[23].

Esta dimensión interior es, por supuesto, la dimensión simbólica o vertical. Lo que pertenece a ella no es físico. Ahí se localizan los aspectos no físicos de los objetos que tienen un modo externo de existencia, y también las fuerzas, energías y seres no físicos que pueden o no hacerse manifiestos en el espacio exterior.

En los tiempos modernos hay una fuerte tendencia a considerar que esa dimensión interna está *dentro de nosotros*. Tiende a localizarse dentro de la subjetividad humana, consciente o inconsciente. En la antigüedad, en cambio, el espacio interior se consideraba objetivo y poseedor de una existencia independiente de la psique humana. Era un reino que la gente percibía o en el que se aventuraba, más que un dominio confinado a la psique humana individual o colectiva. Si debiéramos señalar una diferencia importante entre la conciencia moderna y la antigua, sería ésta: que mientras la conciencia moderna siente que contiene en sí misma un mundo interior, la conciencia antigua se sentía *rodeada* por un mundo interior. Y mientras la conciencia moderna siente que los objetos están contenidos en el espacio exterior, o al menos separados unos de otros por un espacio que está «entre» ellos, la conciencia antigua sentía que los objetos contenían, y por lo tanto podían revelar, un espacio interior, metafísico. Era esta experiencia de una dimensión interior del mundo, no subjetiva, la que alimentó y sustentó la antigua cosmovisión simbólica. La decadencia de este modo de experimentar el mundo, que lleva a que los objetos se vuelvan cada vez más opacos e incapaces de transmitir cualquier valor transcendente, está detrás del desarrollo de la cosmovisión secular, materialista, de la modernidad. Volvamos ahora al cosmos tal como los antiguos egipcios lo experimentaban.

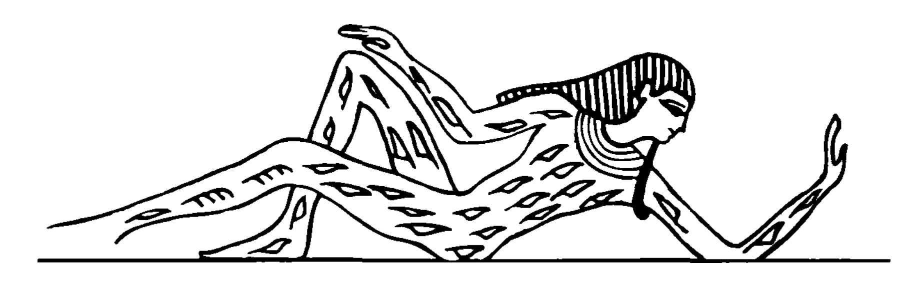
El cosmos manifestado

Los egipcios concebían el cosmos como un conjunto de tres reinos: la tierra llana bordeada de montañas; el cielo por encima de la tierra, y la atmósfera entre el cielo y la tierra. Ninguno de estos reinos era entendido

como algo simplemente físico, pues cada uno manifestaba una presencia interior, divina. Describir el cosmos egipcio es también describir un mundo de seres divinos cuya naturaleza se expresa en sus respectivos dominios cosmológicos. Estos dominios sólo marginalmente son físicos, y en la medida en que son físicos son también simbólicos.

Para los egipcios, el reino inferior de la tierra estaba representado en su totalidad en la imagen de la Tierra Amada. Se lo describía como una amplia llanura de aluvión, por cuyo centro discurría el Gran Río; estaba limitada a ambos lados por sendas cadenas de montañas. Más allá de éstas estaban los otros países del Oriente Medio, que a lo largo de la historia existieron en la periferia del universo egipcio. Egipto era el país que centraba en sí mismo el todo macrocósmico; los países de más allá de Egipto no lograban alcanzar el estatuto metafísico de «imagen de los cielos», y por ello no se les asignó ninguna centralidad cósmica[24]. Todos ellos se agrupaban dentro del perfil impreciso de «tierras extranjeras» que tenían únicamente un sentido periférico en la descripción de un mundo que era esencialmente simbólico.

La propia tierra se identificaba con el ser divino Geb. En un texto se la describe literalmente como el cuerpo de Geb, sobre cuya espalda crece la vegetación, y de cuyas costillas brota la cebada[25]. La figura 2.1 muestra a Geb, el dios tierra, con el cuerpo cubierto con plantas y cañas. La tierra estaba, de este modo, viva y dotada de un alma. Andar sobre la tierra era andar sobre un dios.



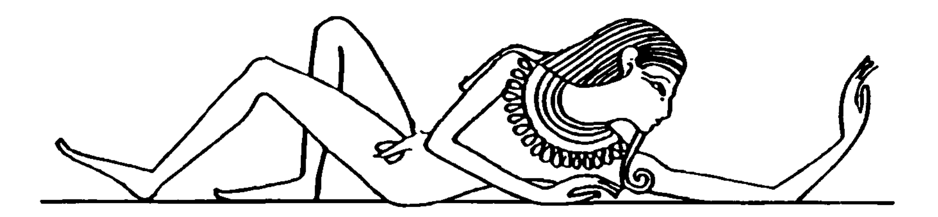
2.1. Geb, dios de la tierra. Papiro del Imperio Nuevo.

Evidentemente, esta imagen de la tierra como dios no se basa simplemente en la percepción de los sentidos, ni en el razonamiento lógico. Es una visión imaginativa que *ve a través* del paisaje físico en su interioridad. La antigua teología egipcia era en gran medida producto de este tipo superior de percepción, que fácilmente se puede interpretar de forma errónea como una construcción imaginativa, o algún tipo de proyección psi-

cológica, pero que realmente consiste en un *discernimiento* imaginativo de las fuerzas y seres invisibles que existen en el «espacio interior» y que nosotros captamos en imágenes simbólicas. Podría parecer que ese modo de conocimiento pierde de vista la tierra por completo, pero sería más exacto decir que nuestra percepción se ve aumentada por una experiencia que resuena en un nivel más profundo del alma. Es en ese nivel más profundo de «percepción del alma», distinto de la percepción de los sentidos, donde, como dice Henry Corbin, «el universo de la Imágenes-arquetipo es experimentado como otras tantas presencias personales»[26].

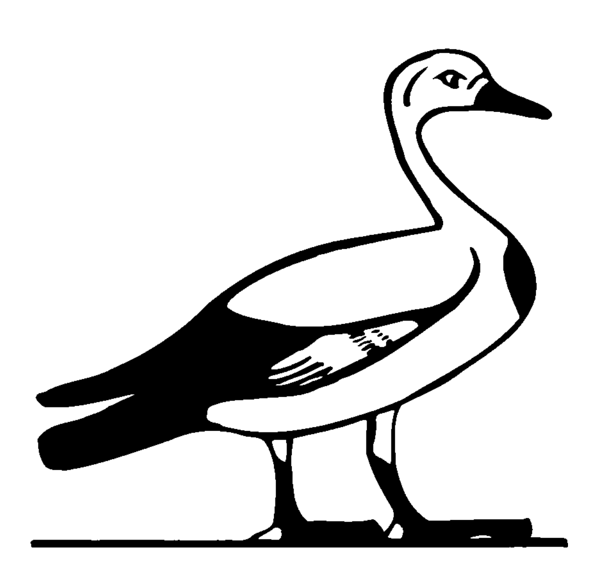
En la figura 2.1 vemos a Geb en una postura típica. Casi siempre aparece de esta forma cuando se le representa como el espíritu de la tierra. Le vemos en una postura similar en la figura 2.2. Su pierna derecha (y también el brazo derecho, como en la figura 2.1) está habitualmente levantada, y la figura descansa sobre el codo y la nalga izquierdos. El rostro está vuelto hacia la tierra, al parecer en un gesto de resignación a un destino que acarrea el haber sido atrapado en el reino de la materia. Rara vez se muestra a Geb mirando hacia arriba. Es como si, con una mezcla de sorpresa y tristeza, su mirada fuera apresada por lo que está por debajo más que por lo que está por encima de él. Lo que está por encima de él es su consorte amada, Nut, la diosa del cielo.

Geb parece siempre carecer de vitalidad, y da la impresión de ser incapaz de levantarse. ¿O es que acaba de llegar a tierra, tras haber caído desde una gran altura? Sea cual sea la forma en que se le vea, Geb simboliza



2.2. Geb, dios de la tierra, en una postura que sugiere abandono al mundo de la materia. Papiro de Nisti-ta-Nebet-Taui. Imperio Nuevo.

la energía que está detrás del mundo de la materia, que es tradicionalmente pasiva en relación al mundo del espíritu. En la mayoría de las mitologías el ser divino asociado a la tierra es femenino y se le considera pasivo o receptivo en relación a un dios del cielo. Es interesante que en el antiguo Egipto no sólo la tierra es un dios masculino, sino que no existe ninguna diosa pasiva en la teología del Egipto antiguo. La pareja de Geb, la diosa



2.3. Gen como ganso cósmico.
Papiro de Userhet. XVIII dinastía.

del cielo Nut, es una presencia mucho más vigorosa que él. Geb aparece en estas ilustraciones como un hombre exhausto de tanto hacer el amor, que, como veremos, es efectivamente una de las formas en que se le puede interpretar.

Geb fue representado también de otras formas. Muy frecuentemente tenía la forma de un ganso, que era la principal ave doméstica ponedora en Egipto hasta el reinado de Thutmosis III. La figura 2.3 muestra a Geb como «el Gran Cacareador» o ganso cósmico. Como tal, su lugar en el esquema total de las cosas es diferente del de Geb en las ilustraciones anteriores. Pues es del ganso cósmico de quien nace el huevo del mundo. El ganso cósmico podría parecer una imagen del Creador andrógino de los mundos, al que encontraremos en la teología de la creación heliopolitana como Atum-Ra. Así como es del huevo del ganso de donde surge la vida, así es del dios Geb, al principio del tiempo, de donde emerge la vida y asume la forma material.

En estas dos formas diferentes de imaginar a Geb no sólo nos encontramos dos aspectos diferentes del dios, sino que nos enfrentamos también con la naturaleza paradójica del pensamiento politeísta: cualquier dios con funciones o esferas de operación aparentemente limitadas puede al mismo tiempo ser comprendido como la Divinidad última y el origen de toda existencia.

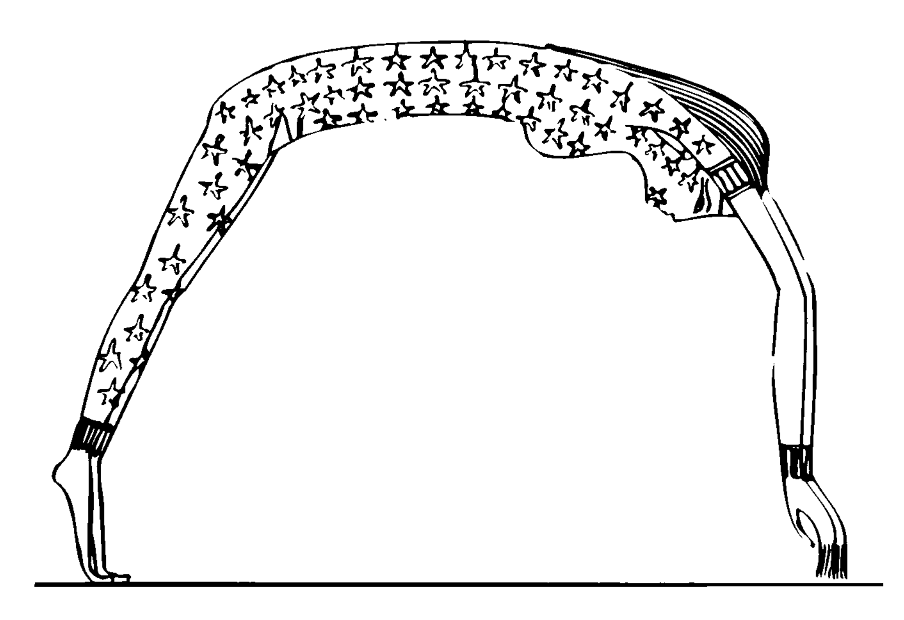
Por encima de la tierra, y mirando hacia abajo, al dios de la tierra Geb, los egipcios representaban a la diosa celeste Nut. Habitualmente se la re-

presenta como una mujer desnuda, con el cuerpo cubierto de estrellas, como en la figura 2.4. Los dedos de las manos y de los pies se alargan para tocar los cuatro puntos cardinales de la tierra, sobre los que se extiende su cuerpo tachonado de estrellas. Se puede observar más fácilmente en la figura 2.5, que muestra a la diosa de perfil. Es interesante que Geb y Nut sean representados casi siempre desnudos, lo que no sucede normalmente con otras divinidades del panteón egipcio. Quizás esto se deba a que se las pensó principalmente en su papel de amantes. O quizás a que estas dos divinidades –más que cualesquiera otras– se muestran sin reservas al ojo de la imaginación, pues se han entregado por completo al mundo de la manifestación y no esconden nada a quienes son capaces de ver más allá de la superficie exterior del mundo perceptible.

Estas imágenes de Nut sólo marginalmente tienen relación con los fenómenos sensibles del cielo azul del día o la noche oscura tachonada de estrellas. Pero esta forma de representar la cúpula celeste no es simplemente una construcción imaginativa proyectada sobre los cielos; es más bien una visión del gran ser cósmico por medio del cual las estrellas, los planetas y el sol vienen a la existencia. En la figura 2.4, se pueden ver dos círculos blancos del disco solar sobre el cuerpo de Nut, marcando las etapas de su viaje, una vez ha sido tragado por ella en el crepúsculo y al nacer luego de ella al alba. Nut está dando a luz eternamente el mundo de las formas espirituales, simbolizado por las estrellas y los planetas. En este sentido ella es la presencia divina arqueada sobre todas las cosas, en cuyo abrazo cósmico descansa el mundo entero. A ella se le cantaban las siguientes palabras:



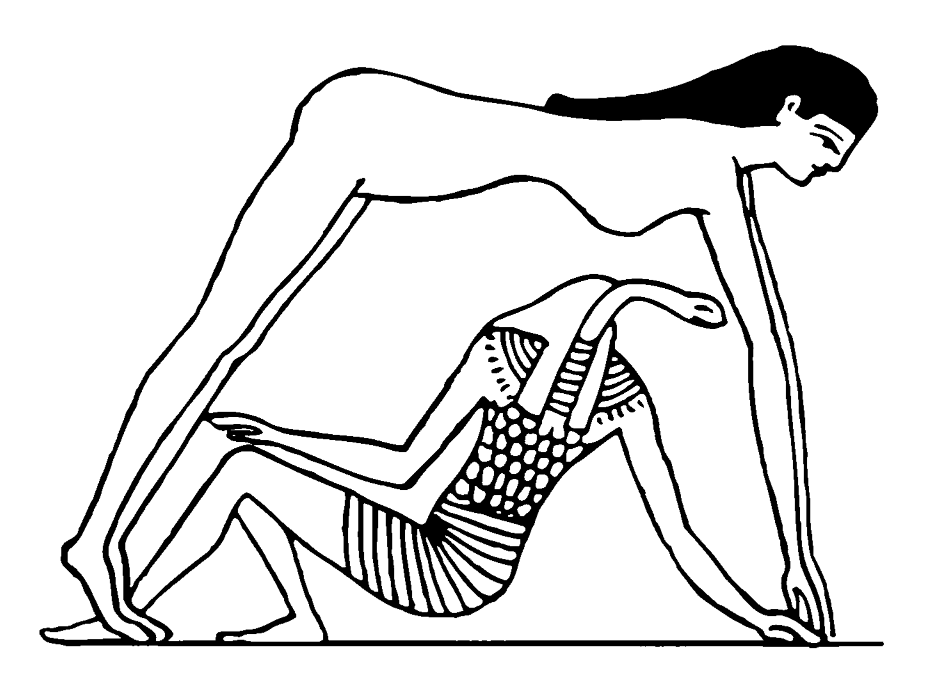
2.4. La diosa Nut mira la tierra. Sarcófago pintado. XXI dinastía.



2.5. La diosa Nut arqueándose sobre la tierra. Papiro de Nisti-ta-Nebet-Taui. Imperio Nuevo.

> Oh Grande, que has nacido en el cielo,
> has logrado poder,
> has logrado fuerza,
> y has llenado todo con tu belleza,
> la tierra entera es tuya,
> has tomado posesión de ella,
> has encerrado la tierra
> y todas las cosas en tu abrazo[27].

Nut es el equivalente cósmico de Geb, el dios de la tierra. Si ella es la reina madre que viste a todos los seres con sus formas espirituales, es Geb quien luego les da encarnación material. Las dos divinidades pueden verse como dos principios: el origen celestial o espiritual y el origen terrenal o material de las formas. En la figura 2.6 Geb toma la forma de un hombre con cabeza de serpiente debajo de la figura de Nut. Esto puede ser una alusión a la naturaleza primordial del dios, o quizás al hecho de que las serpientes son las criaturas que viven más cerca de la tierra. De cualquier forma que entendamos su figura de serpiente, observamos cómo Nut, en efecto, «encierra la tierra» en su abrazo omniabarcante.



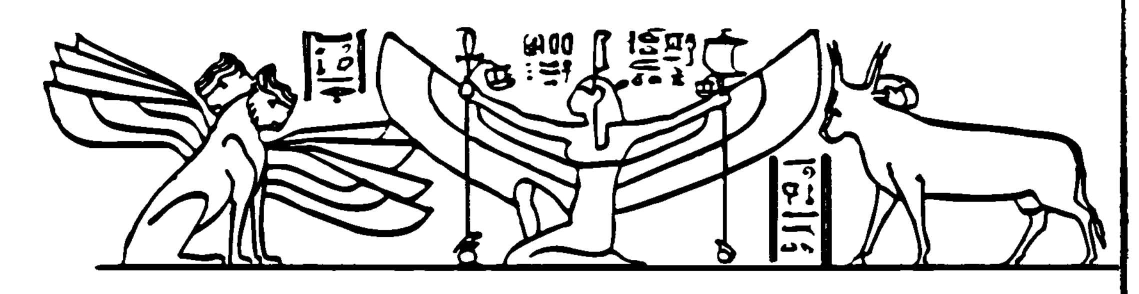
2.6. Geb y Nut. Papiro del Imperio Nuevo.

De todos modos, el cielo y la tierra no comprenden por sí solos el universo. Entre ellos existe un tercer principio que los mantiene separados uno de otro y que media también entre sus energías respectivas. Este principio es la atmósfera, que, como hemos visto, era también aprehendida por los antiguos egipcios en la forma de una presencia divina: Shu. Es Shu quien proporciona las condiciones para la manifestación del mundo creando un ambiente en el que las plantas pueden crecer, los animales moverse y los pájaros volar. Es a través de su presencia mediadora como la luz y el aliento de la vida entran en el universo. Por ello, el gesto característico de Shu es el del signo *ka*, el signo de la energía animadora o vital, formado por los brazos en alto a ambos lados de la cabeza, como en la figura 2.7. En esta ilustración, Shu tiene una rama de palma deshojada en la cabeza, que es el jeroglífico para el vigor de la juventud.

El emblema que normalmente lleva Shu en la cabeza es una pluma de avestruz, que como jeroglífico tiene el valor sonoro *shu*. A veces, Shu (como la diosa Maat, que comparte el mismo emblema) aparece como una figura alada. La figura 2.8 le muestra en forma andrógina, unido con el dios del espacio infinito, Heh. Se arrodilla con las alas extendidas entre las figuras del viento sur (un león alado, de múltiples cabezas) y el viento norte (un toro bicéfalo).



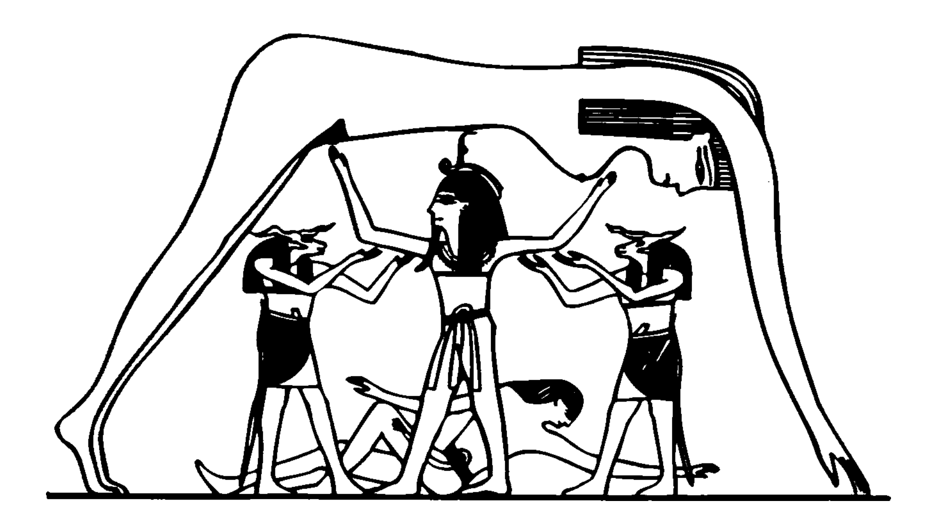
2.7. El dios Shu con los brazos levantados en el gesto *ka*. Detalle del papiro de Nesitanebtashru. XXI dinastía.



2.8. El dios Shu-Heh, con las alas extendidas, entre dos divinidades del viento. Imperio Nuevo.

Yo soy Shu –dice–, hijo de Atum.
Mi vestido es el aire de la vida
que se reúne a mi alrededor procedente de la boca de Atum,
y abre los vientos en mi camino.
Yo soy el único que hace posible
el brillo del cielo tras la oscuridad [...]
Mi paso abarca toda la longitud del cielo.
La anchura de la tierra es mi cimiento[28].

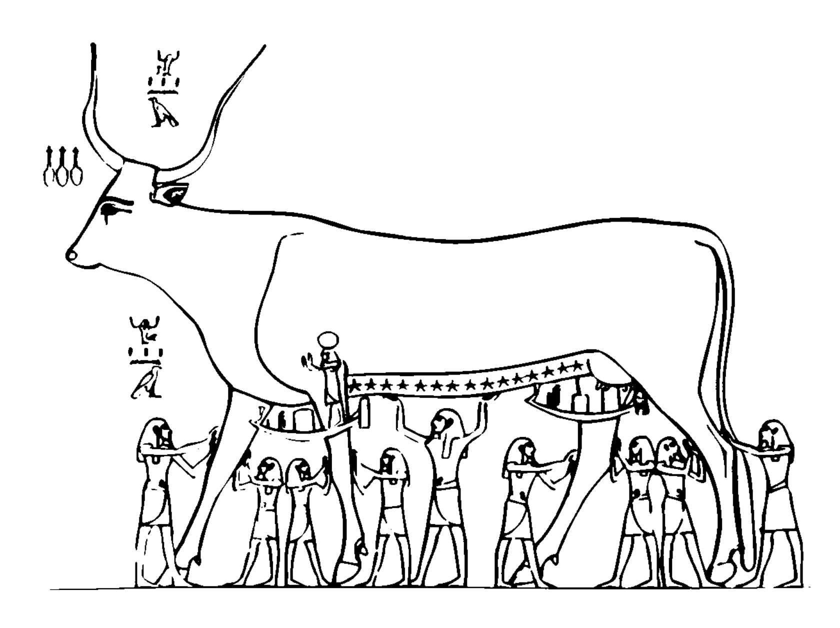
Shu es la causa de la polarización del cielo y la tierra en un Arriba y un Abajo. Su gesto *ka* es el medio por el que el cielo se mantiene separado de la tierra, asegurando así que se produce la separación entre la existencia material y la espiritual. La postura de Shu sugiere la necesidad de su intervención constante: si por un momento relajara su actitud, la dualidad que



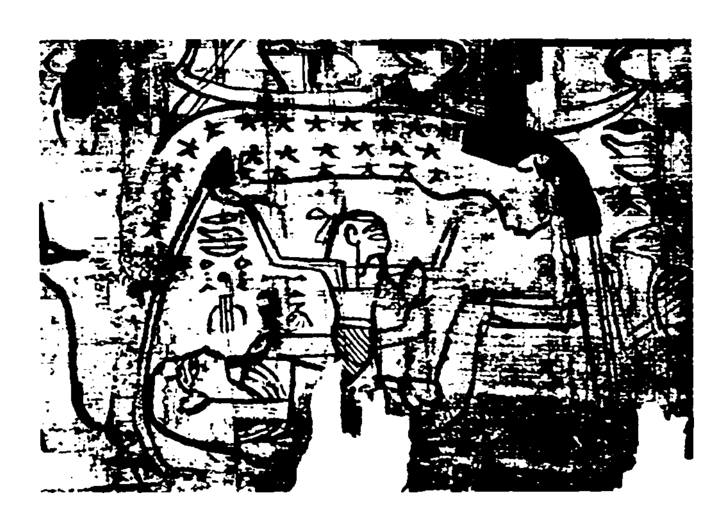
2.9. El cosmos manifestado que comprende
a los dioses Nut, Shu y Geb.
Papiro de Nesitanebtashru. XXI dinastía.

caracteriza la existencia manifestada cesaría, y el cielo y la tierra se volverían a unir de nuevo. En la figura 2.9 se muestra la relación entre las tres divinidades que constituyen las tres esferas del universo manifestado. La diosa Nut domina la escena, mientras un Geb diminuto yace postrado debajo de ella. Entre ellos está Shu, de pie, con los brazos levantados sostenidos por dos espíritus con cabeza de carnero.

Nut, la diosa celestial, es invariablemente representada como una pre-



2.10. Nut como vaca celestial.
Sus cuatro patas son los cuatro pilares
que sostienen el firmamento. Del santuario
exterior de Tutankhamon. XVIII dinastía.



2.11. Geb, Nut y Shu.
Papiro de la XX dinastía.

sencia mayor y más fuerte que Shu o Geb. Los brazos de Shu sólo aparentemente están elevados para sujetarla, pues la diosa puede muy bien sostenerse por sí misma con sus brazos y sus piernas, como hemos visto en la figura 2.6. A veces Nut toma la forma de una vaca, siendo sus cuatro patas los cuatro pilares que sostienen el cielo (figura 2.10). Es entonces muy evidente que el gesto de Shu se refiere no tanto a cualquier necesidad de la diosa de ser sostenida como a su propio impulso de llenar el espacio entre ella y la tierra. En la figura 2.10, Geb ya no está presente. Según un mito, Shu separó a Geb y Nut debido a su amor por su hija Nut. Si miramos de nuevo la figura 2.9, ¿pudiera ser que los brazos de Shu se elevaran por el magnetismo del pecho y la vulva de Nut? Shu ocupa el espacio creado por la separación de Geb respecto de Nut. Permanece allí como un pilar, ocupando el espacio entre la tierra y el cielo, y dominando totalmente la zona intermedia entre los dos.

En comparación con Shu y Nut, Geb es débil. A veces se le muestra itifálico, y por ello potente, como en la figura 2.11, pero está casi siempre recostado y al parecer sin energía activa. Habitualmente es mucho más pequeño que su consorte Nut, por eso se tiene la sensación de que está envuelto por ella. Se creía que Geb y Nut estuvieron unidos originalmente en un abrazo primordial, pero es difícil imaginar que sus posiciones respectivas fueran diferentes, salvo que Geb estuviera unido a ella más que ella a él. Por eso su separación debe de haber implicado el *desprendimiento* de Geb respecto de Nut. Que así fue se puede comprobar en la figura 3.5 del capítulo siguiente.

Las imágenes cosmológicas de las tres divinidades sugieren una jerarquía obvia en la que la diosa de los cielos es la figura dominante. Shu y Geb parecen pertenecer a un modo menor de ser, subsidiario del de la gran madre que se arquea sobre ellos. Pero de los dos, es evidente que Shu tiene un papel más activo e importante que el postrado Geb. Es como si Geb vertiera su vitalidad divina en el mundo material. Como dios de la tierra, Geb está más relacionado con el reino de la existencia externa, física. Shu se mantiene entre este reino y el mundo espiritual o celestial. Depende de la tierra para apoyar sus pies, y de los cielos, hacia los que se extienden sus brazos. Shu representa el reino «intermedio» que así como separa el cielo de la tierra, también asegura el contacto entre ambos. De este modo, en la relación de estas deidades entre sí, y en la manera en que característicamente se las representa, se revela un esquema metafísico. La cosmología egipcia se basa en la división del cosmos manifestado en tres dominios cualitativamente distintos. Estos dominios no sólo son físicamente distintos, sino que también lo son metafísicamente. Son tres *órdenes del ser* a los que se aproximan las regiones físicas y por las que son simbolizados. En orden de prioridad, son:

1. El espiritual o celestial (Nut)
2. El intermedio (Shu)
3. El físico o terrenal (Geb)

La naturaleza psíquica del reino intermedio de Shu se insinúa en y por el hecho de que los brazos de Shu son representados con frecuencia como sostenidos en su actitud vivificadora por espíritus carneros. Se los puede ver en la figura 2.9 y en la 2.12. En la figura 2.12, los espíritus carneros adoptan la forma de pájaros *ba*, o pájaros del alma. El jeroglífico del carnero tiene de hecho el valor sonoro «ba». Su frecuente representación en la región intermedia ocupada por Shu es una indicación de que en cierto nivel se le concebía como simbolización del reino del alma, intermedio entre el espíritu y la materia.



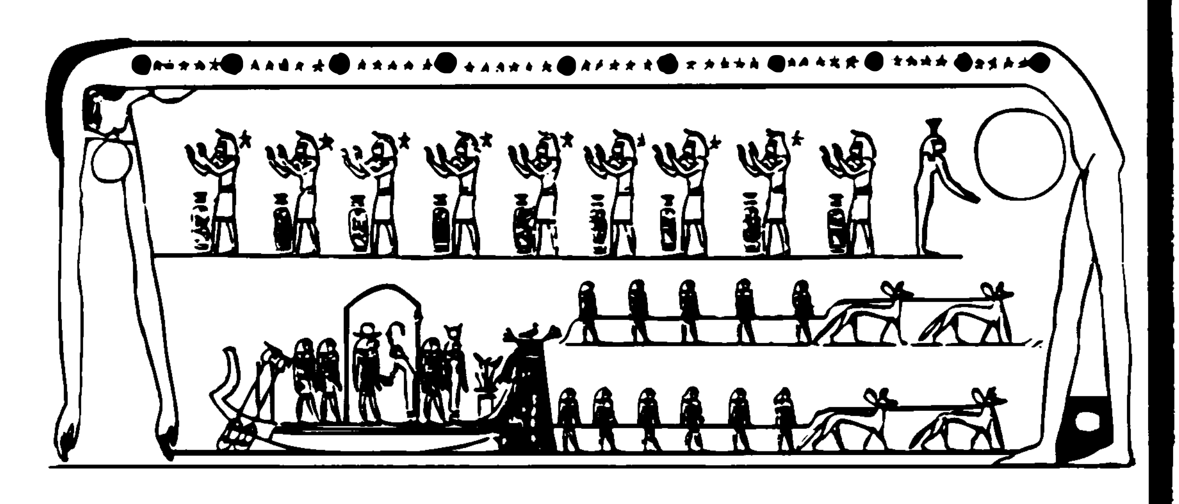
2.12. Los brazos de Shu sostenidos por dos pájaros *ba* con cabeza de carnero. Sarcófago del Imperio Nuevo.

Mediante la sola consideración de estas imágenes cosmológicas se hace evidente que para los egipcios antiguos, el universo físico era todavía, en cierta medida, transparente al mundo espiritual que está más allá de él. Por lo tanto, sería una equivocación pensar que interpretaban imaginativamente el cosmos físico. Antes bien, a través de la imagen simbólica y el poder de la percepción imaginativa, el orden espiritual se hacía accesible en y a través del orden físico. Si la cosmología de la tierra plana de los antiguos le parece a la mente crítica moderna físicamente ingenua, deberíamos recordar que se relaciona principalmente con la dimensión interior o vertical de la existencia. La cosmología de la tierra plana era el producto de una intención fundamentalmente diferente a la de nuestra cosmología moderna. No pretendía trazar de manera precisa el cosmos físico, sino representar simbólicamente un orden metafísico del ser. Toda su ingenuidad física tenía una profundidad espiritual que está totalmente ausente de la cosmografía moderna, físicamente sofisticada pero metafísicamente estéril. Los antiguos vivían en un mundo en el que se podía entrar y experimentar su profundidad interior; los modernos, que han olvidado esta dimensión profunda, se contentan con trazar de forma interminablemente detallada las superficies externas de un universo sin dios.

El cosmos no manifestado

Sin embargo, la cosmología de los egipcios antiguos hasta aquí descrita no es completa, pues la cosmología de la tierra plana incluía también la determinación de otras áreas más sutiles de la «dimensión vertical» que también debemos considerar. En la figura **2.13**, la diosa del cielo Nut es representada de nuevo. Pero ahora Geb y Shu están ausentes. Hay un nuevo centro de atención en esta figura, en relación con el cual Geb y Shu no son ya estrictamente pertinentes. Ese centro está en la relación entre la diosa celestial y el dios del sol Ra. A la izquierda, se puede ver a Nut a punto de tragarse el sol cuando alcanza el horizonte occidental. En vez de bajar por debajo del horizonte, el sol se introduce así en el cuerpo de la diosa del cielo. Nueve dioses de las estrellas permanecen en adoración ante este acontecimiento. Entonces el sol atraviesa toda la longitud del cuerpo de Nut a través de las horas de la noche, y nace de nuevo por el este, con una presencia mucho mayor e imponente (a la derecha). Abajo se muestra cómo la barcaza del dios del sol es remolcada por chacales con los dioses asistentes.

La figura 2.13 es un detalle del *Libro del día y de la noche*, del Imperio



2.13. El viaje del sol a través del cuerpo de Nut.
Detalle del *Libro del día y de la noche*.
Cámara de los Sarcófagos de la tumba
de Ramsés IX. XX dinastía.

Nuevo, que aparece en algunas tumbas del Valle de los Reyes y en varios papiros del mismo período. Tiene un particular interés porque muestra otra dimensión, nueva, del cosmos, más allá de las que hasta ahora hemos considerado. Pues dentro del cuerpo de Nut hay una región que es enteramente invisible, que queda totalmente fuera del alcance de la percepción de los sentidos. Cuando el sol entra en esta región ya no puede ser visto, pues ha entrado en un mundo que existe de manera puramente interna. Aquí no existe un «espacio exterior» en el que se haga manifiesto.

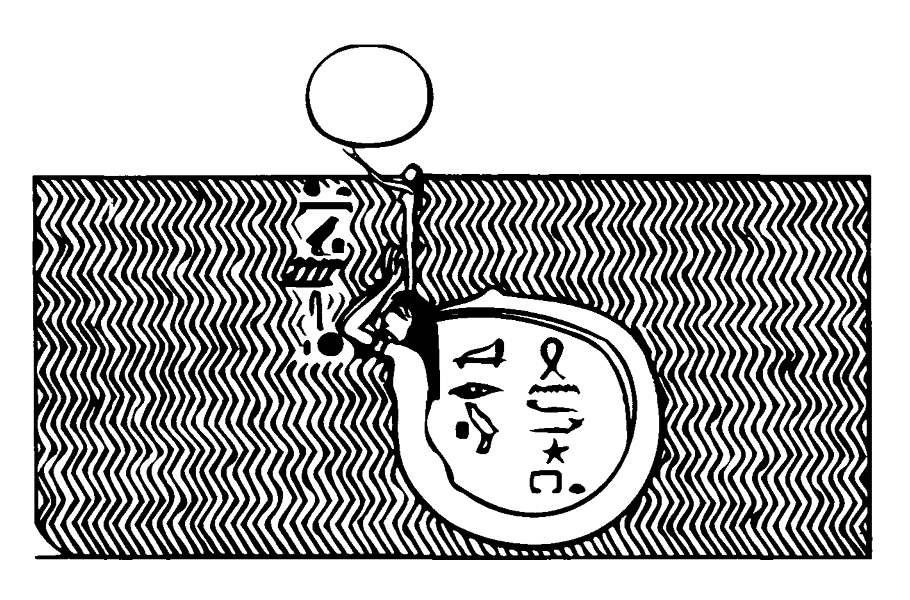
Desde nuestra perspectiva moderna podemos sentirnos tentados de decir: «Pero nosotros sabemos que cuando ya no vemos el sol, otras gentes sin embargo pueden verlo en otra parte del mundo. Por lo tanto, sigue existiendo en un espacio exterior, y quien diga que ha entrado en un reino fuera del alcance de la percepción de los sentidos está simplemente engañado». Sin embargo, desde el punto de vista de los egipcios antiguos, estaríamos seriamente equivocados sobre el destino del sol después de alcanzar el horizonte occidental. Desde su perspectiva espiritual y cosmológica, el ciclo del sol no es simplemente el de un objeto físico, sino que el aparente viaje del sol físico simboliza esencialmente un proceso mitológico. Su relación con el mundo sensorial era tal que constantemente se abría una brecha en las superficies exteriormente perceptibles de los fenómenos para concentrarse en el núcleo nouménico o mitológico de los acontecimientos que los ocupaban. Para los egipcios, lo que sucede en el

viaje del sol, incluso cuando es percibido por los sentidos, tiene un aspecto más profundo de lo simplemente perceptible por los sentidos, pues el sol es la manifestación exterior de un dios. El proceso vital de este dios era para ellos la realidad que determina el ciclo del sol, y este proceso vital implicaba un ritmo alternante de manifestación y retirada. En la interioridad de Dwat, el dios experimentaba una renovación que le capacitaba una vez más para nacer en el mundo de la manifestación.

Nuestro problema es que actualmente, en nombre de la «objetividad», tratamos los acontecimientos perceptibles por los sentidos independientemente de sus componentes mitológicos, que consideramos meramente subjetivos. Al hacerlo, eliminamos el corazón vivo de la realidad, y nos contentamos con la cáscara vacía que queda cuando los dioses han sido desterrados de nuestro mundo experimental. Si nos sintiéramos tentados de despreciar la antigua perspectiva egipcia como fantasías que elaboraron por su ignorancia de las realidades físicas, deberíamos ser lo bastante inteligentes para preguntarnos por la profundidad real de nuestro conocimiento. Pues nuestra incapacidad para apreciar las premisas epistemológicas de la antigua cosmovisión egipcia no sólo tiene como consecuencia una visión errónea de ella, sino que también contribuye a perpetuar nuestra ignorancia del aspecto metafísico de la realidad, de la que los egipcios eran tan intensamente conscientes y que nuestro limitado punto de vista ingenuamente empirista no comprende en absoluto.

La región interna del cuerpo de Nut, en el interior del firmamento, es el Dwat. Como hemos visto, traducir esa palabra por «Otro Mundo» es algo engañoso. Ahora veremos por qué. El Dwat no aparece representado en la ilustración debajo de la tierra, donde uno esperaría encontrar el Otro Mundo; está más bien dentro del cuerpo de los cielos. Es menos un Otro Mundo que un *mundo interior*; es un mundo profundamente interior[29]. Si pensamos que Nut, la diosa del cielo, simboliza el orden espiritual del ser, entonces, al pasar desde las estrellas que cubren su carne hasta el interior invisible de su cuerpo, entramos en ese orden espiritual que las estrellas visibles se limitan a expresar. Y al entrar en él, todas las condiciones exteriormente observables desaparecen.

Así como el sol deja de ser físicamente perceptible cuando entra en el Dwat, así ocurre también con todas las criaturas cuando mueren. Pues como el sol, todas las criaturas pierden sus formas exteriormente manifiestas cuando entran en el Dwat. Aunque el Dwat pueda ser concebido como una especie de lugar, en realidad es menos un lugar que una «condición de ser» que las cosas tienen cuando dejan la existencia física y antes de entrar de nuevo en ella. Por eso es el lugar adonde van los muertos, e igualmente de donde vienen los vivos. Así como el sol, cuando nace por el este, na-



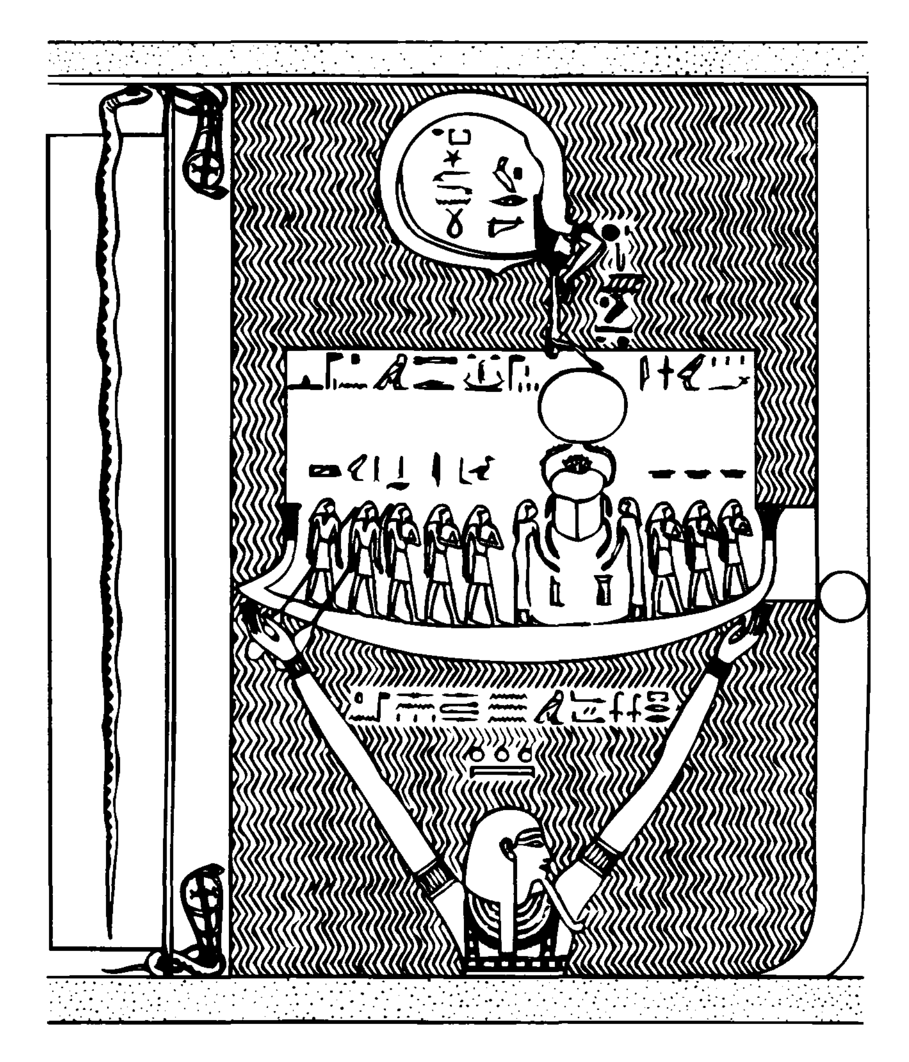
2.14. Nut y Osiris. Del *Libro de las puertas*, división 12. Tumba de Ramsés VI. XX dinastía.

ce en realidad de la matriz de la gran diosa, así también todas las criaturas son hijas de su matriz, el Dwat. Todas las cosas que aparecen en el mundo manifestado proceden del Dwat. Ahí es donde preexisten, antes de nacer a la luz del día, y adonde vuelven cuando han renunciado a sus formas físicas.

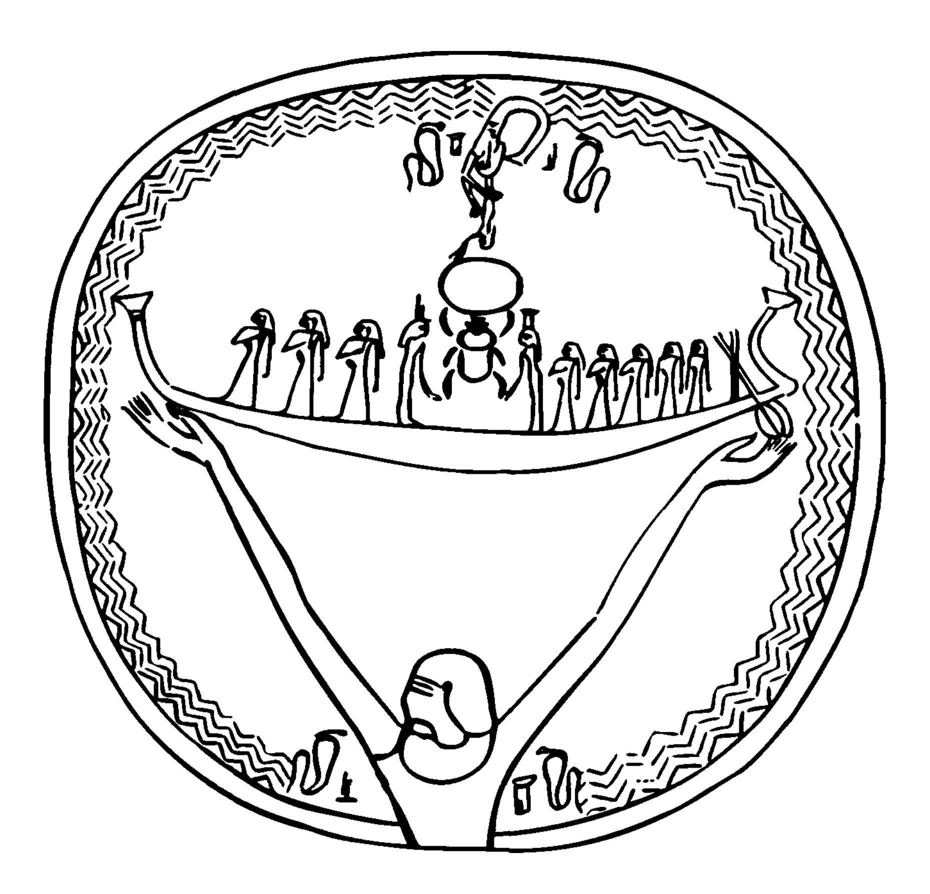
Sin embargo, la divinidad que preside el Dwat no es Nut, sino su hijo Osiris. El Señor del Dwat, que gobierna los ciclos de generación y destrucción, de aparición y desaparición a los que todas las criaturas están sometidas, es Osiris. La relación entre Nut y Osiris se muestra en la figura 2.14, que está tomada del místico *Libro de las puertas* del Imperio Nuevo. El cuerpo de Osiris se arquea en un círculo, de manera que los dedos de sus pies tocan su cabeza, mientras que sus brazos se alzan hasta lo alto de la cabeza para servir de apoyo a Nut, que está de pie sosteniendo el disco del sol. La inscripción que está junto a Nut dice: «Ésta es Nut, ella recibe a Ra». El texto rodeado por la figura de Osiris dice: «Éste es Osiris, él rodea el Dwat»[30].

En la figura 2.14, que es un detalle de una pintura mayor, tenemos la sensación de que Osiris encierra una región secreta, permaneciendo Nut en su exterior. Ella parece en realidad estar en una relación de dependencia respecto de Osiris, pues los pies de ella están colocados sobre la cabeza de él, y las manos de Osiris sostienen las piernas de Nut. Aquí, pues,

vislumbramos una región que es interior a Nut en el sentido de que parece tener un modo de existencia más profundo y misterioso. El Dwat está formado por el dios Osiris, que lo rodea, y aparece casi como una imagen del inconsciente de la diosa; tiene una modalidad de existencia completamente interna –lo que significa que no pertenece al mundo exteriorizado en el espacio y en el tiempo– y sin embargo es el fundamento sobre el que está la diosa. Por supuesto, la perspectiva que aquí debemos adoptar no es



2.15. Nun, el océano primordial, levanta la barca del sol. Del *Libro de las puertas*, división 12. Tumba de Ramsés VI. XX dinastía.



2.16. Al levantar la barca del sol, Nun crea un espacio en las aguas cósmicas. Papiro de Khonsu-mes. Imperio Nuevo.

ya la de las divinidades del cosmos manifiesto: Geb, Shu y Nut. No es que Osiris sea una alternativa o sustituto de Geb. Más bien, estamos contemplando fuerzas espirituales más profundas que las que pueden representar las deidades del cosmos manifestado. El Dwat que Osiris envuelve es la fuente de energía espiritual que es el origen de todas las formas, y las fuerzas creadora y destructora a las que todas las formas están sometidas. Como veremos en capítulos posteriores, el Dwat, como el Otro Mundo de los muertos, es también un reino de energías psíquicas.

Debemos señalar otra característica en la figura 2.14. Es el hecho de que Osiris esté rodeado de agua. También lo está Nut, hasta la cabeza, que aparentemente descansa sobre la superficie del océano en el que está sumergido Osiris. Ella mantiene al sol por encima del agua, de modo que éste

se encuentra en un elemento diferente. Podemos volver ahora a la figura 2.15, de la que la figura 2.14 es un detalle. El detalle está tomado de la parte superior, y en el contexto de todo el dibujo la orientación correcta del detalle sería la inversa. Por debajo, el espacio ocupado por el disco del sol se extiende todo a lo largo de la barcaza del sol. Se puede ver a Nut recibiendo realmente el disco de Khepre, el escarabajo, que es la forma que adopta Ra cuando entra en el proceso de la manifestación. A ambos lados de Ra-Khepre están Isis y Neftys, que vigilan su nacimiento, y al lado de éstos, la tripulación de la barca del sol.

La barca del sol forma un espacio, una especie de burbuja de aire, en el océano que ahora parece ser de extensión infinita. La barca del sol asegura que un mundo nace en este océano. El océano está de hecho personificado en la figura que sostiene la barca del sol en alto, indicando así un nivel superior de dependencia, un fundamento más profundo para el universo manifestado. Esta figura se llama Nun. El texto dice: «Estos brazos salen del agua. Levantan a este dios [es decir, a Ra]»[31]. Al levantar al dios y al séquito de los dioses sobre la barca del sol, los brazos de Nun levantan el cosmos entero que vive en y a través del dios dador de vida y otorgador de luz, Ra.

La misma escena aparece en la figura 2.16, pero con una diferencia importante. La actitud de Nun –tan semejante a la de Shu en las figuras anteriores– parece ahora crear un espacio en las aguas, a las que se obliga a regresar a los límites del mundo. Y este posicionamiento del océano cósmico en la circunferencia exterior del mundo parece corresponder mejor a la manera en que lo concebían los antiguos egipcios.

¿Qué es, pues, este océano? ¿Cómo debemos concebirlo? De algo podemos estar seguros: los egipcios antiguos no creían *literalmente* que existiera un océano de agua semejante al mar Mediterráneo que delimitara los límites exteriores de su cosmos. Pues las aguas de Nun tienen un modo de existencia radicalmente más sutil que las aguas con las que nos encontramos en el mundo físico. En ambas figuras, Osiris y el reino invisible que rodea se muestran sumergidos en esas aguas, lo que sugiere que las aguas de Nun tienen, como decimos, un modo de existencia más misterioso que las del mundo físico.

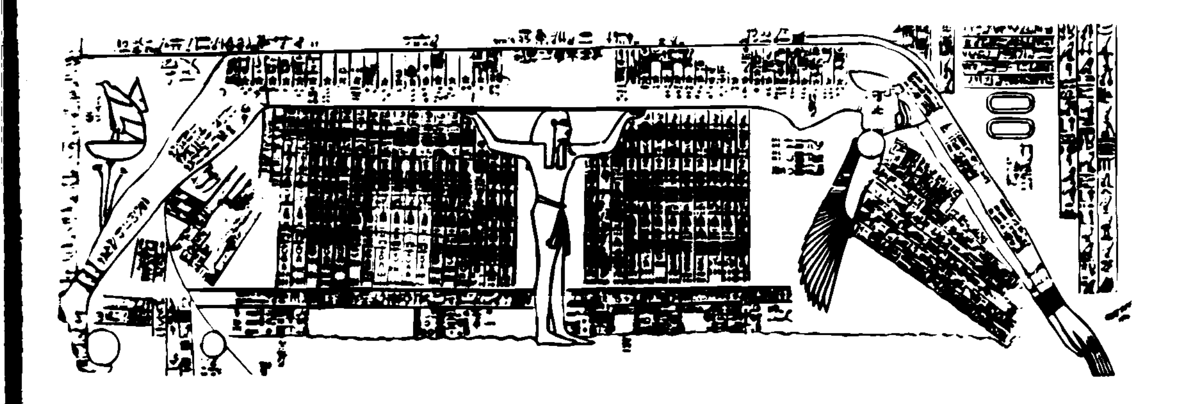
La naturaleza de Nun es efectivamente tan inefable que aparece habitualmente descrita en términos negativos: Nun es oscuro, informe, inerte[32]. Nun es la potencialidad no realizada de la existencia, simbolizada por la fluidez informe de una inmensa extensión de agua. El agua es lo que mejor simboliza las cualidades de Nun porque aunque es la fuente de vida, carece en sí misma de forma o definición; por lo tanto existe antes que todas las formas, sean manifestadas o no manifestadas. Nun existe antes que

los dioses, antes que Osiris, antes que el Dwat y antes que el mundo conocido exteriorizado en el espacio y el tiempo. Como se dice en los *Textos de las pirámides*, Nun existe «antes de que existiera el cielo, antes de que existiera la tierra, antes de que lo que ha llegado a ser firme existiera»[33]. Debido a su incognoscibilidad esencial, Nun se halla en los límites del mundo conocido. Nun no es un dios, sino que es más bien «la substancia y el padre de los dioses»[34]. Por ello se puede decir que ni siquiera los dioses conocen verdaderamente a Nun, pues es el fundamento y el origen ineluctable de la existencia misma.

En la figura 2.17 se representa la relación entre Nun y el conjunto del cosmos. La ilustración procede del cenotafio de Seti I y es producto de la madura teología del Imperio Nuevo (*ca.* siglo XIII a. C.). Muestra a Nut, la diosa del cielo, en su postura habitual, con Shu por debajo de ella, de pie sobre la tierra (aquí mencionada simplemente como «arena»). El disco del sol, tragado por Nut a la derecha, entra en su cuerpo. Al pasar por él, atraviesa las regiones del Dwat y finalmente renace. El disco del sol recién nacido está representado a la izquierda, en el pie de Nut. Aquí, pues, están todas las características principales de la antigua descripción cosmológica egipcia: el cielo, la tierra, la región intermedia, el sol y el Dwat. Pero en este dibujo se incluye algo más que está normalmente ausente de otras representaciones semejantes, lo que le da un carácter de totalidad del que otras carecen. Arriba, en el ángulo izquierdo, fuera y por encima del cuerpo de Nut, un texto describe a Nun. Evidentemente, el texto se puso ahí de manera deliberada. Está fuera del alcance del abrazo de Nut, así como en una zona muy distinta del Dwat dentro de su cuerpo. Esto es lo que dice el texto:

> La oscuridad uniforme, fuente de los dioses [...]
> existe como lado superior de este cielo y está en una oscuridad uniforme,
> cuyos límites sur, norte, oeste y este son desconocidos,
> pues han sido fijados en las Aguas [Nun], en la inmovilidad,
> allí no hay luz ninguna de Ram [esto es, el dios del sol Amon-Ra]:
> no aparece allí
> una región cuyo sur, norte, oeste y este
> sea conocida ni por los dioses ni por los espíritus,
> ni hay allí claridad ninguna[35].

Si el Dwat es el primer grado de la realidad no manifestada, Nun está aún más alejado del mundo conocido de las formas perceptibles por los sentidos. Pues mientras que el Dwat alberga formas del espíritu, toda forma se disuelve en las oscuras aguas de Nun. En la medida en que Nun es



2.17. El cosmos, manifestado y no manifestado.
Tumba de Seti I. XIX dinastía.

el vacío o «abismo» completamente informe (como a menudo se traduce), está más allá de todas las categorías de conocimiento. Por ello solamente puede ser descrito en los términos negativos a los que el misticismo revierte universalmente cuando se contempla la fuente de la existencia. Para apreciar de forma óptima el significado de Nun en la teología cosmológica y metacosmológica de los antiguos egipcios, y para comprender más plenamente el significado más amplio de todo lo que hasta aquí se ha analizado, debemos ahora volver a los mitos que hablan de la creación.

3. Mitos de cosmogénesis

Dada la naturaleza de la antigua cosmovisión egipcia, con sus órdenes de ser (representados por los dioses) cualitativa y metafísicamente distintos, cabría esperar que los mitos acerca de la aparición del mundo trataran de expresar la relación existente entre esos diferentes órdenes de ser más que de ofrecer un relato simplemente físico del origen del cosmos. Los mitos de la creación describen una ontología «vertical» que se extiende desde las divinidades más elevadas, muy alejadas del mundo físico, pasando por dioses que están cada vez más implicados en el reino terrenal, hasta las criaturas que habitan este reino. Esto es, los mitos de la creación delinean una jerarquía del ser desde la Divinidad o Espíritu Absoluto hasta las criaturas materiales. Pero ésta no es de ninguna forma una jerarquía estática. Está descrita como una sucesión de dioses o condiciones divinas del universo que llevan al mundo que conocemos a hacerse manifiesto. La manera en que esto sucede está descrita en imágenes que plasman la relación de los dioses entre sí: imágenes de generación, nacimiento, unión y separación.

Por consiguiente, los mitos de la creación se pueden leer al menos de dos maneras. Por una parte, perfilan una ontología en la que se describe la relación entre el mundo eterno de los dioses y el mundo espaciotemporal de la experiencia humana ordinaria. Por ello, nos invitan a mirar más allá del orden físico, hasta el orden metafísico en el que se fundamenta aquél y de cuya fuente emerge eternamente. Si la actividad de los seres espirituales que moran en esas esferas superiores cesara, el mundo volvería a su estado primordial original. Hay una constante y necesaria relación entre el orden espiritual y el espaciotemporal, siendo el último totalmente dependiente del primero.

Por otra parte, puesto que el proceso de creación es un proceso de emanación del mundo eterno del espíritu en la matriz espaciotemporal, en este proceso la espacialidad y la temporalidad están necesariamente implicadas, pero no –al menos «en el principio»– como la espacialidad y la temporalidad a las que estamos habituados. Los mitos de creación describen un proceso evolutivo, una evolución de condiciones predominantemente espirituales en una espacialidad preespacial y una temporalidad pretemporal. ¿Cómo debemos comprender esto?

Los antiguos egipcios, que miraban hacia el lejano pasado, percibían las condiciones de la existencia de manera fundamentalmente diferente de las condiciones que prevalecían en aquel tiempo en Egipto. Cuanto más atrás miraban, más *interior* les parecía el universo. La misma espacialidad se disolvía en una modalidad cada vez más interior y «fluida» en la que simplemente no existían puntos de referencia externos. El estado original del universo era enteramente interior; no comprendía nada más que los seres espirituales de los que estaba compuesto y que constituían sus diferentes cualidades. Si estos seres eran descritos con un aspecto exterior (por ejemplo, Ra como la fuente de la luz vivificante, Shu como el aire radiante lleno de luz, o la consorte de Shu, Tefnut, como humedad), este aspecto exterior debe entenderse como manifestación de cualidades originalmente no manifestadas. En otras palabras, la luz, el aire y la humedad existían de una manera completamente espiritual o divina. No eran la luz, el aire y la humedad que conocemos, pues el propio mundo no había comenzado todavía a existir.

Igualmente, el egipcio antiguo sentía que la naturaleza del tiempo cambiaba a medida que se iba remontando hacia atrás. El tiempo, como el espacio, se despojaba de su condición externa. En el pasado distante, el tiempo no estaba determinado por los ciclos anuales del Nilo, el sol, la luna y Sirio. Todavía no había adquirido estos puntos de referencia externos y se medía solamente en relación a la sucesión de dioses que gobernaban un Egipto «celestial». Esta edad de los dioses fue llamada el Tiempo Primero. Era un «tiempo» antes de que el tiempo en el sentido terrenal hubiera venido a la existencia. Por consiguiente, así como definen una ontología, los mitos de creación describen también una «historia metafísica» de la efusión de la Divinidad o Espíritu Absoluto en la manifestación externa. Por medio de esta efusión, el mundo del espacio y el tiempo llegó a asumir su forma presente. Los antiguos mitos egipcios de la creación son por lo tanto muy diferentes a la moderna cosmogonía científica en la que se omite toda referencia a la dimensión vertical y que –al intentar explicar la generación del cosmos a partir de premisas puramente materialistas– es incapaz de concebir que el cosmos existiera anteriormente en un estado espiritual[36].

En el Egipto antiguo existían muchos mitos de la creación diferentes, tantos como centros de culto de dioses diferentes. Nos centraremos en los tres mitos más importantes de la creación que funcionaron en gran medida como modelos arquetípicos sobre los que se basaron otras cosmogonías diferentes (por ejemplo, la de Amón en Tebas), y que junto a ellas proporcionan un panorama bastante completo de la manera en la que se entendía la interrelación entre el mundo no manifestado y el mundo manifestado. Estas tres cosmogonías se desarrollaron en los centros de culto de

los tres dioses Ra, Thoth y Ptah, que estaban asentados en Heliópolis, Hermópolis y Menfis respectivamente. Se los menciona habitualmente como los mitos de creación o cosmogonías heliopolitana, hermopolitana y menfita, pero siempre se debe recordar que lo que los distingue no es tanto el hecho de haber surgido en lugares diferentes cuanto que expresaban las diferentes perspectivas de los cultos de los dioses adorados en esos lugares. Cada uno de esos dioses cumplía una función específica en el conjunto del panteón de los dioses, y esto se reflejaba en la posición que mantenían en el despliegue de lo divino en la exterioridad. Aunque no es posible determinar la fecha precisa del origen de estos mitos de creación, se puede datar su formulación y formalización en textos específicos. Las primeras referencias a la cosmogonía heliopolitana aparecen en los *Textos de las pirámides* del Imperio Antiguo, mientras que la fuente principal para la cosmogonía hermopolitana procede de varios *Textos de los sarcófagos* del Imperio Medio. Nuestro conocimiento de la cosmogonía menfita deriva de un texto que data del período tardío, del que se piensa generalmente que fue copiado de una fuente anterior del Imperio Nuevo. De este modo, los tres mitos de creación que vamos a considerar atraviesan el conjunto de la historia del antiguo Egipto.

Aunque se podría sostener que cada uno de ellos tuvo ascendencia durante los períodos respectivos de su formulación, no es ésa la razón de que aquí nos centremos en ellos, sino más bien porque existe un significado metafísico profundo en las tres perspectivas diferentes enfatizadas por los mitos de la creación. La cosmogonía heliopolitana se centra en el acto original de autodefinición divina por la que se hizo posible la creación del mundo, pero apenas se preocupa de la creación del mundo como tal, concentrándose enteramente en los acontecimientos espirituales que la precedieron. La cosmogonía hermopolitana, en cambio, subraya la manera en la que la energía creadora divina se canaliza en el mundo. Presta igualmente escasa atención al nivel físico, pero se centra en la transición ordenada de lo no manifestado a lo manifestado. Finalmente, la cosmogonía menfita trata principalmente de la encarnación de lo divino en la forma material, prestando considerable atención a los detalles de la encarnación del espíritu en la materia.

Como hemos visto, el protagonista central de la cosmogonía heliopolitana fue Atum-Ra, dios preeminentemente asociado al sol. Más que cualquier otro cuerpo cósmico, el sol era, para los egipcios, una imagen del poder concentrado del reino celestial. En Hermópolis la cosmogonía se volvió hacia Thoth, el dios de la luna. La luna, que refleja la luz del sol en grados medidos, puede comprenderse como el cuerpo cósmico que representa el reino intermedio entre cielo y tierra. La cosmogonía menfita presenta al

dios Ptah, asociado principalmente con la tierra y el reino material. Por consiguiente, estas tres cosmogonías no deben ser consideradas como antagónicas o rivales, sino más bien como articulación del drama del despliegue del espíritu en la materia, según tiene lugar en los tres grandes dominios cosmológicos. Así consideradas, las tres cosmogonías forman en conjunto una sublime metafísica imaginativa, comparable a la de las Upanishads.

Heliópolis

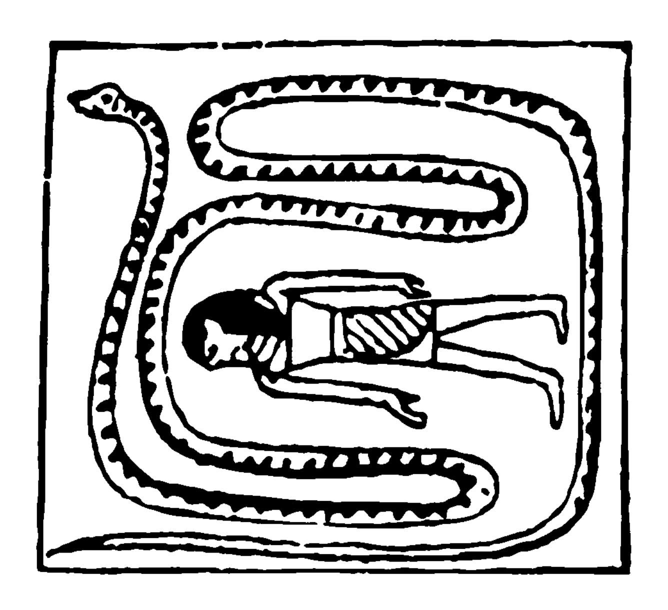
La cosmogonía que se desarrolló en Heliópolis se centraba en la creación del universo a partir de la perspectiva específica del sacerdocio de Ra. Desde la V dinastía, Heliópolis fue el centro principal del culto de Ra. En griego, Heliópolis significa «ciudad de Helios», siendo Helios, el dios del sol, el equivalente griego de Ra. En egipcio, el nombre dado a Heliópolis era Yunu (con frecuencia escrito «On» u «Onnu») y se representaba por el jeroglífico de un pilar o columna. En los primeros templos del sol del Imperio Antiguo, este objeto de culto esta situado justo en el centro del gran patio abierto en el que se adoraba al dios. La cosmogonía heliopolitana es, pues, un esquema cosmogónico y teológico en el que Ra ocupaba un lugar esencial.

En esta cosmogonía, la descripción de la efusión del mundo eterno del espíritu puro en la materialidad comienza con Nun. En el Principio, existe solamente Nun, las aguas oscuras y abisales que se extienden por todas partes hasta el infinito. No existe ninguna distinción entre una forma y otra en este océano primordial; existe solamente una amorfia penetrante que equivale a la nada, con todas las cosas fundidas en el gran mar de Nun. Tenemos que imaginar una cualidad de existencia anterior al espacio y el tiempo, al arriba y abajo, al antes y después. Nada está fuera de lo demás, pues cada cosa es intrínseca a todas las otras; por tanto, no hay cosas separadas. Hay una unidad primordial, de la que es imposible hablar salvo en términos negativos. Y sin embargo la imagen del agua sugiere la noción positiva de Nun como fuente de la vida. Nun, aunque no es nada en sí mismo, contiene no obstante todo lo que será. Nun es todo el múltiple y variado universo en estado de potencialidad.

La condición primordial a la que se da el nombre de Nun era representada a veces como una gran serpiente. Pero la imagen de la serpiente de muchas colas debe ser entendida como una manifestación primera de *algo* procedente del océano de la potencialidad. Esta serpiente es denominada Nehebkau, que significa «Proveedor de las energías de vida». En los *Textos de las pirámides*, Nehebkau dice:

Yo soy el flujo de la Inundación Primigenia [Nun],
el que emerge de las aguas.
Yo soy Nehebkau, la serpiente de muchos anillos[37].

Nehebkau tiene una ambivalencia similar a Nun, pues los anillos de serpiente atrapan las energías de la vida de toda existencia en un estado de potencialidad no realizada y, al mismo tiempo, proporcionan un hogar



3.1. Atum en los anillos de la serpiente envolvente. Papiro de la XIX dinastía.

seguro, un abrazo protector del que estas energías vitales pueden fluir. En los anillos de la serpiente, y también nadando en las aguas de Nun, reside un principio creador que es la chispa de la vida; sólo él puede liberar las energías vitales mantenidas en potencia dentro de Nun. Los egipcios aludían a este principio creador como Atum, que significa «ser completo»[38]. Atum y Nun son aspectos de la Divinidad suprema que contienen en sí mismos las múltiples potencialidades de la existencia. Pero Atum es el principio que inicia el movimiento de la potencialidad a la actualidad, o de la interioridad a la exterioridad. Atum es quien activa el potencial de vida de Nun, y lo lleva a la realización en acto. Inicialmente, Atum descansa en las aguas en un estado de pasividad o inercia, pues no tienen ningún lugar donde poner sus pies:

> Estaba yo solo en las aguas,
> en estado de inercia,
> antes de encontrar algún lugar donde estar de pie o sentado,
> antes de que Heliópolis fuera fundada[39].

En la figura 3.1, las aguas aparecen con la forma de la gran serpiente envolvente, en la que Atum languidece, con el rostro vuelto hacia abajo.

Originalmente, Atum no es distinto de Nun. Ni es distinto de la serpiente. En los *Textos de los sarcófagos*, por ejemplo, dice Atum:

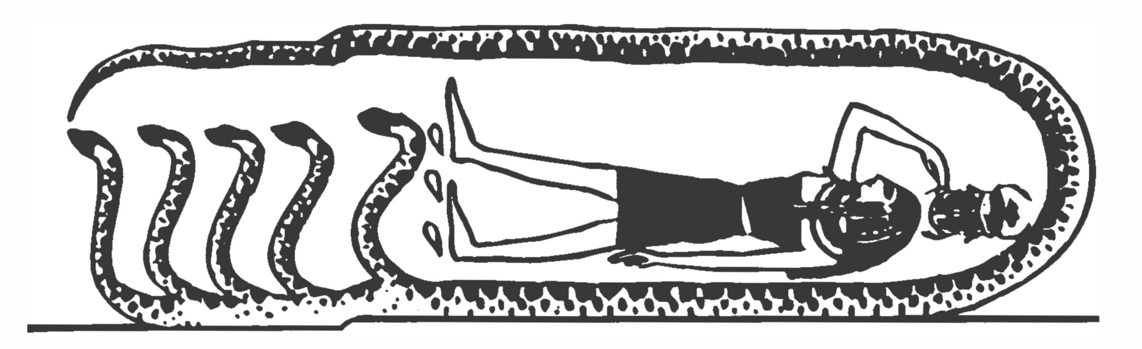
> Me curvaba sobre mí,
> estaba envuelto en mis anillos,
> como el que hizo un lugar para sí
> en medio de sus anillos[40].

Pero en la medida en que hace un lugar para sí mismo en los anillos de la serpiente, Atum empieza a definirse como algo distinto de ellos; igualmente, en las aguas de Nun, Atum empieza a diferenciarse de las aguas. La autodefinición de Atum en el océano primordial es el primer acto cósmico, que inicia una serie de actos creadores por los que un mundo ordenado emerge del océano o abismo original.

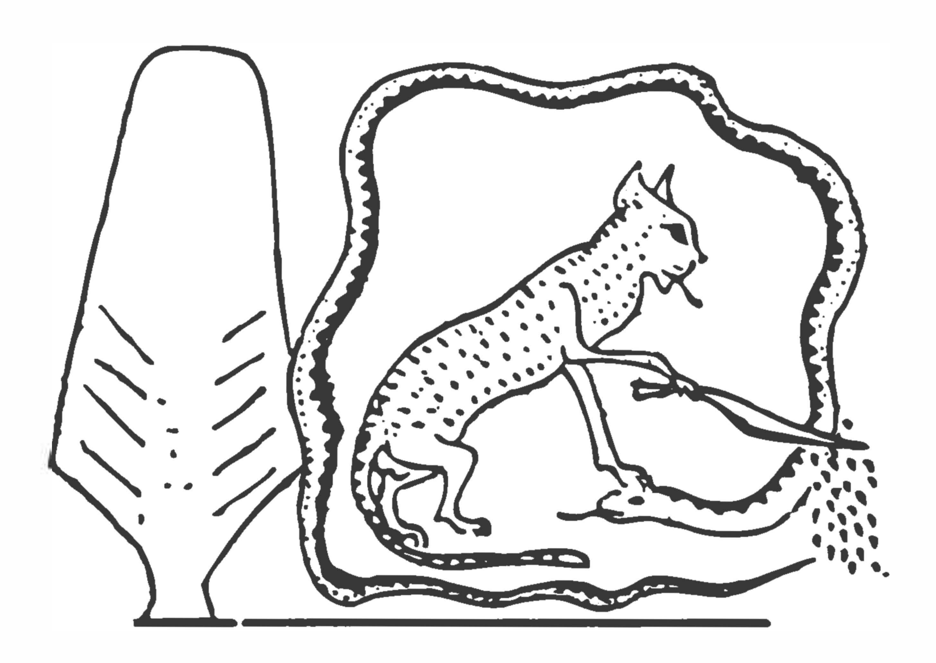
En el acto de autodefinición, la naturaleza de Atum cambia; Atum no es ya simplemente la totalidad de todo lo que es, disuelto en las aguas de Nun; Atum es el acto por el que todo lo que es viene al ser. Y puesto que todo lo que es no es diferente de Atum, su nacimiento es el nacimiento de Atum. Por lo tanto, el acto de autogeneración de Atum es simultáneamente el acto de la generación del mundo. En este acto nace el principio del Devenir, y Atum es llamado Khepirer, «el que deviene». A partir de un estado de Ser total, Atum asume el modo de devenir, y es en este momento cuando comienzan el proceso y el cambio (aunque no el proceso y el cambio en el tiempo tal como nosotros lo concebimos).

Khepirer, «el que deviene», está simbolizado por el escarabajo, famoso en el antiguo Egipto por su aparente capacidad de generarse espontáneamente de las bolas de excremento. En la figura 3.2, Atum –todavía en los anillos de la serpiente, que ahora tiene muchas cabezas– con el rostro hacia arriba, lleva hacia sí al escarabajo. Al hacerlo atrae el poder de generación, asimilando de este modo la energía del devenir. De esta manera, Atum emerge de las aguas de Nun y se libera de los anillos de la serpiente primigenia.

La emergencia de Atum se representa de dos maneras. En la primera, aparece como la tierra que surge de las aguas. En este símbolo de la Tie-



3.2. Atum, todavía en los anillos de la serpiente, atrae a Khepre hacia sí. Del *Libro de lo que hay en el Otro Mundo*, división 6. XVIII dinastía.



3.3. Atum, en forma de gato, mata a la serpiente. Papiro del Imperio Nuevo.

rra Primera o «Colina Primordial», algo sólido se forma en la fluidez omnipenetrante del gran océano.

> «¡Salud a ti, Atum!», dice un himno en los *Textos de las pirámides*,
> «¡Salud a ti, Khepter, que te has creado a ti mismo!
> Surges en este tu nombre de Gran Colina.
> Naces en este tu nombre de Khepter»[41].

Esta emergencia de Atum como la Gran Colina se repetía simbólicamente todos los años en el momento en que reaparecían las primeras tierras, cuando las aguas de la inundación del Nilo (símbolo de Nun) retrocedían.

La segunda descripción de la aparición de Atum es su liberación de los anillos de la serpiente. Tiene que enfrentarse con la serpiente en una batalla, en el curso de la cual Atum cambia su forma por la de un gato o una mangosta que matará a la serpiente. Así se puede ver en la figura 3.3. Cuando el gato Atum mata a la serpiente, surge un árbol de los pliegues de la serpiente. Este árbol es un persea, que para los egipcios antiguos era el Árbol del Mundo, de cuyas ramas nace el mundo en su conjunto.

Ahora bien, el nacimiento del Árbol del Mundo en el momento en que Atum derrota a la serpiente primigenia corresponde a otro acontecimiento subsiguiente a la aparición de la Tierra Primera en las aguas abisales. Este acontecimiento consiste en que las aguas lavan una caña en las orillas de la Colina Primordial. La caña enraíza y crece. Y de la oscuridad circundante vuela un pájaro de luz, un pájaro luminoso de anchas alas que se posa en la caña. Este pájaro maravilloso que trae luz a la oscuridad es la forma primitiva del dios Ra. En algunas versiones, el pájaro de luz se posa sobre la piedra sagrada Benben. La piedra Benben (la palabra *benben* en egipcio antiguo lleva la connotación de «flujo») es el pilar o columna original que llegó a ser el objeto de culto de Ra en el Imperio Antiguo. El pájaro de luz, posado en la caña en lo alto de la Tierra Primera es el que se ve en la figura 3.4.

Lo que aquí se describe, pues, son dos epifanías sucesivas de Atum: la primera es como solidez en la fluidez, definición en la masa indefinida del Océano Primordial. La segunda es como la luz que brilla en la oscuridad del no ser. Así como la aparición de la Colina Primordial se volvía a reactualizar todos los años cuando retrocedía la inundación, así la iluminación del mundo se repetía simbólicamente cada mañana con la aparición de la luz después de la oscuridad de la noche. Khepter está implicado tanto en el nacimiento de la luz como en la emergencia de la tierra. Pero es especialmente en relación con la luz primera como Khepter está asociado con



3.4. El pájaro de luz, Ra, encaramado en la caña que crece en la Colina Primordial con forma de pirámide. Papiro de Anhai. XX dinastía.

Ra, la Divinidad hecha visible en el sol. En la medida en que Atum atrae hacia sí las energías de Khepre, Atum se muestra como Ra. Por eso leemos en el *Libro de los muertos*:

> Yo soy el alma divina de Ra
> que surgió de Nun [...]
> Yo nací de mí mismo
> en medio de Nun
> en este mi nombre de Khepre[42].

De este modo, Atum es trinitario: Atum-Khepre-Ra. Esta transformación del Uno en el Tres –estrictamente hablando, del Uno en el Cuatro, si incluimos a Nun– no es susceptible de un análisis lógico estricto. Debemos vencer nuestro deseo de clarificar más, por ejemplo, la relación entre Nun y Atum, o entre Khepre y Ra, o entre Ra y Nun, etcétera. Rindiéndonos a ese deseo sólo conseguiríamos alejarnos del modo fluido de pensamiento de los egipcios, más que acercarnos a él, y así alejarnos de la verdad tal como ellos la experimentaban.

El tema de la antigua cosmogonía egipcia está tan lejos de la grosera realidad física que ha presidido la conciencia científica moderna, que tratar de adaptarlo a un ordenado sistema lógico equivaldría a separarse de su

contenido vivo. Debemos adoptar una manera de pensar más orgánica en la que los contenidos del pensamiento fluyan unos en otros en lugar de permanecer rígidamente separados. Nun es Atum; Atum es Ra; Atum-Ra es Nun; y, sin embargo, Nun y Atum son evidentemente diferenciables. En efecto, es el hecho mismo de su diferencia implícita lo que hace que Atum se diferencie de Nun. Pero en este acto de autodiferenciación, Atum sigue su camino y se convierte en Khepрer, movimiento cuya conclusión está en Khepрer «deviniendo» Ra. Ra, podríamos decir, es el final de este proceso: la cuarta hipóstasis de la Divinidad Única. Pero en realidad, Ra ha estado presente y activo en el proceso de su propio autodespliegue. En el siguiente pasaje se expresa la relación hermosamente enigmática de cada uno de los cuatro con los otros:

> Soy Atum al alzarme.
> Soy el Único.
> Nazco [Khepрer-na] en Nun.
> Soy Ra en su aparición en el principio [...]
> Soy el Gran Dios que nace
> por sí mismo [Khepрer t'esef]
> Nun, esto es, quien creó su nombre
> «Substancia [o Padre] de los Dioses», como dios[43].

Un texto como éste merece nuestra contemplación más profunda. Esto es alta metafísica, expresada en forma mítica más que en forma abstracta, pero metafísica al fin y al cabo.

La Divinidad única, convirtiéndose en cuatro (Nun-Atum-Khepрer-Ra), dispone el escenario para la creación de los dioses. Como principio creador, la naturaleza de Atum anhela expresar su creatividad. La expresión de la creatividad es crucial para su identidad. Atum debe ser productivo, debe derramar su esencia en el mundo:

> Yo soy el que nace como Atum.
> Fue en Heliópolis donde mi falo se puso erecto.
> Lo agarré, y llegué al orgasmo.
> Así fue como los hermanos, Shu y Tefnut, nacieron[44].

El tema de la masturbación indica que Atum es andrógino. Atum es el «Gran Él-Ella», capaz de fertilizar y de concebir, y luego de dar a luz[45]. En otras palabras, el principio de dualidad es extrínseco a Atum. El propio Atum existe de modo no dualista, de acuerdo con su naturaleza intrínsecamente unitaria.

Paralela al motivo de la masturbación es la imagen de la expectoración:

Tú escupiste a Shu,
Tú expectoraste a Tefnut.
Los rodeaste con tus brazos
como los brazos de un *ka*,
para que tu *ka* estuviera en ellos[46].

Ambas imágenes expresan un tipo diferente de acción del «devenir» original de Atum como Khepprer. Aquí hay un acto de creación más que autodefinición o autodiferenciación. Los dioses Shu y Tefnut están lo bastante separados de Atum para que a éste le sea necesario rodearlos con sus brazos para instilar en ellos su *ka*. Con todo, es Atum el que los hace vivir, y por ello su separación de él no es independencia total. Por emplear el lenguaje de la escolástica medieval, Shu y Tefnut son esencias distintas que dependen de Atum para existir; su relación con Atum es comparable a la relación de los ángeles con Dios en la teología tomista. La imagen utilizada con frecuencia en los antiguos textos sagrados egipcios referentes a los dioses en general es que ellos son «miembros» de la Divinidad. De este modo, en el principio, cuando Atum contemplaba la posibilidad de crear el universo,

Atum dijo al Abismo [Nun]:
«Estoy relajado, y estoy muy cansado,
mi pueblo no está formado todavía;
si la tierra estuviera viva alegraría mi corazón
y animaría mi pecho.
Que mis miembros se reúnan para formarlo
y que este gran cansancio se disipe para nosotros»[47].

Para que la «tierra» (el mundo material) y el «pueblo» (todas las criaturas) nazcan, Atum debe primero reunir sus «miembros», el conjunto de los dioses. Solamente cuando los miembros de Atum han sido reunidos puede ser formada la tierra. En este texto encontramos también el refuerzo de la idea de que la razón de la creación radica en la creatividad incontenible de Atum. La naturaleza divina trata de expresarse, de desbordarse más allá de su estado original de soledad, pues sólo entonces experimenta una alegría plena.

La producción de Shu y Tefnut es un paso crucial en el proceso de evolución del mundo. Shu, como hemos visto, representa el principio de aire o espacio. En un texto dice Shu: «Yo soy ese espacio que se produjo en las

aguas, / yo nací en ellas, crecí en ellas, / pero no estaba destinado a permanecer en la morada de la oscuridad»[48]. Shu es el espacio, pero no el espacio tal como lo experimentamos, pues aún no existe ningún universo. Más bien debemos concebir a Shu como el principio a través del cual puede surgir la forma de la amorfia de la unidad primordial. Es mediante Shu como Atum puede expresar su voluntad creadora y crear los dioses y el universo manifestado. La diosa Tefnut estaba asociada a la humedad en el sentido de la vulva húmeda; su importancia en los términos de la secuencia de la creación reside en el hecho de ser la compañera femenina de Shu. El Atum andrógino o bisexual, que es el principio de la unidad primordial, genera la dualidad a partir de sí mismo. Shu y Tefnut representan la aparición de la dualidad –en forma de polaridad sexual– desde la unidad. No sólo ellos son Dos (distintos entre sí), sino que son Dos distintos del Uno original. De esta manera, el Uno se convierte en Tres. En el papiro tardío de Nesi Amsu, este aspecto numerológico se hace explícito: «Yo emití de mí a los dioses Shu y Tefnut, y de ser Uno me convertí en Tres»[49].

El primer paso en el proceso de la creación repite así el proceso original de autodiferenciación en el Uno. Así como Atum se diferenció de Nun (Uno = Dos), y al hacerlo «devino» Khepher (Uno = Tres), el principio de generación, así aquí Atum crea a Shu-Tefnut (Uno = Dos), que encarnan en sí mismos el principio de dualidad (Uno = Tres) expresado ahora sexualmente y por ello como poder generador.



Es a través de la unión sexual de Shu y Tefnut como nace la siguiente generación de dioses. Llegamos así a una tercera fase distintiva en el proceso de creación. La primera fase era la autodiferenciación del principio creador en el Uno primordial. La segunda fase fue la autogeneración a partir de este principio creador (Atum) de los Dos (Shu y Tefnut) extrínsecos al Uno. La tercera fase es la creación de otros dioses de acuerdo con el principio de dualidad –o sometidos a él– que los dioses Shu y Tefnut encarnan. El proceso de creación se aleja ahora de la divinidad suprema, pues Atum no está directamente implicado.

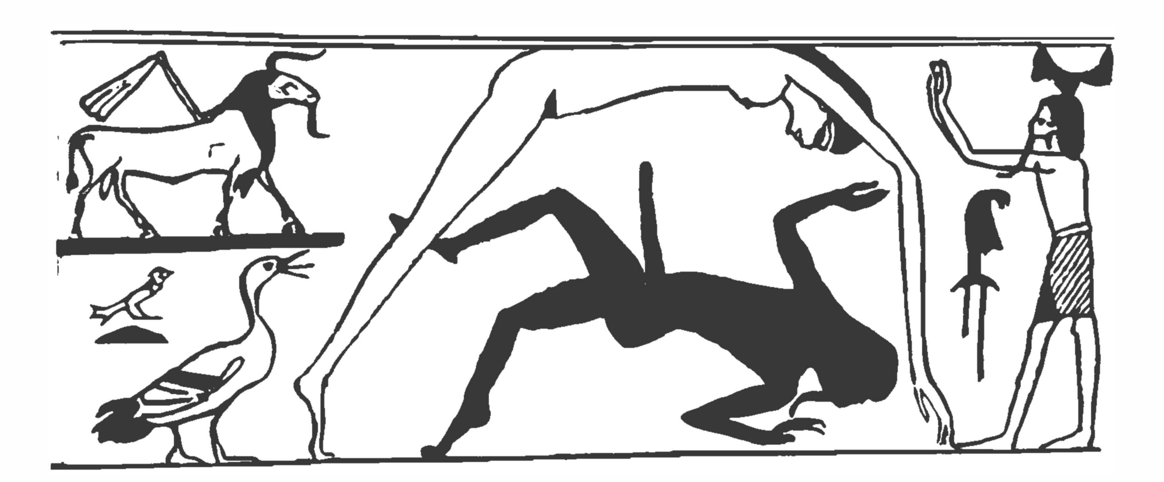
De la unión sexual de Shu y Tefnut nacen Geb y Nut. Geb es la tierra, y Nut, el cielo, pero no deberíamos pensar en ellos como el cielo y la tierra tal como más tarde fueron experimentados por los seres humanos. Pues Geb y Nut nacen juntos en un abrazo amoroso. La tierra está unida originalmente con el cielo. No existe ningún espacio entre ellos; los dos juntos

constituyen un solo ser, una unidad todavía indivisa, y por eso debemos imaginar una condición anterior al mundo. No existe todavía un universo manifestado.

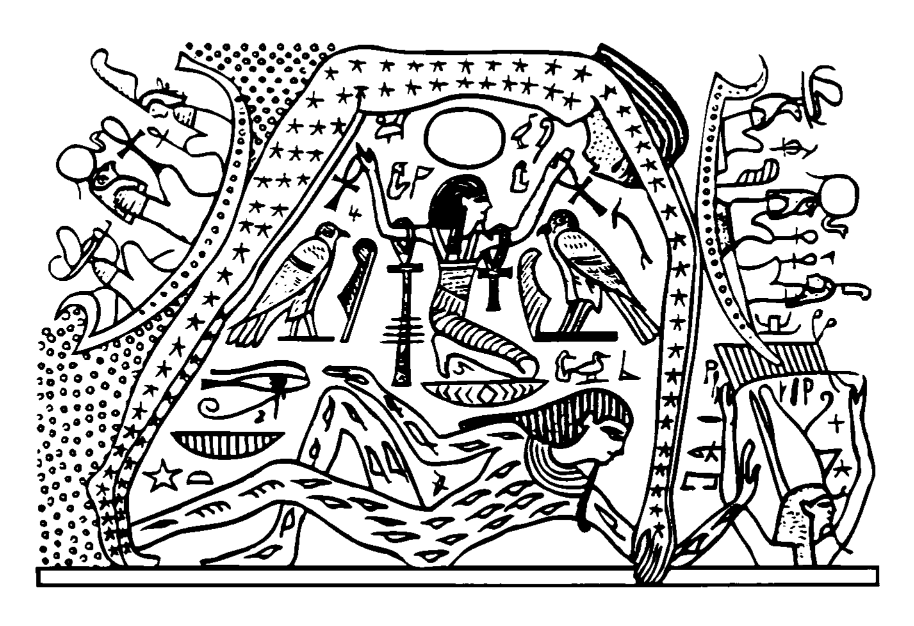
Podemos ver que el universo de los dioses, en esta fase, con el nacimiento de Geb y Nut, refleja la unidad primordial plenamente explicada de la Divinidad, donde Geb-Nut unidos corresponden a Ra:



Así como con la conversión del Uno original en Cuatro se pusieron las condiciones para otra fase del proceso creador (el acto de masturbación de Atum), así ahora está dispuesto el escenario para la siguiente fase principal: la creación del orden del mundo manifestado. Esto sucede mediante un acto, no de generación sexual, sino de separación. En la figura 3.5 vemos la imagen de Shu (a la derecha, alzando sus manos) separando a Geb de Nut. Ésta es una imagen muy diferente de las anteriores del Uno convirtiéndose en Dos. En la primera –de Atum diferenciándose de Nun– vemos a Atum surgiendo de las aguas en la forma de una colina. Atum, celebrando su propio poder creador, se define como una hipóstasis distintiva de la



3.5. La separación de Geb y Nut.
Papiro de Tameniu. XXI dinastía.



3.6. Nacimiento del mundo manifiesto.
Papiro del Imperio Nuevo.

Divinidad. En el motivo paralelo de la derrota de la serpiente, hay una exultación en el sangriento triunfo de Atum sobre las fuerzas de la inercia. En la otra etapa del Uno deviniendo Dos –Atum creando a Shu y Tefnut– vemos a Atum masturbándose o separando a los Dos de sí mismo. Aquí el motivo es, al menos en parte, una procreación agradable. Pero en la imagen siguiente del Uno deviniendo Dos en la que Shu separa a Geb y Nut, tenemos que imaginar al Uno (Geb-Nut) dividido por un agente externo (Shu), acto que no es fuente de placer, sino de dolor. Pues no es gustosamente aceptado por la enamorada pareja que, cabe pensar, habría preferido permanecer felizmente unida para toda la eternidad.

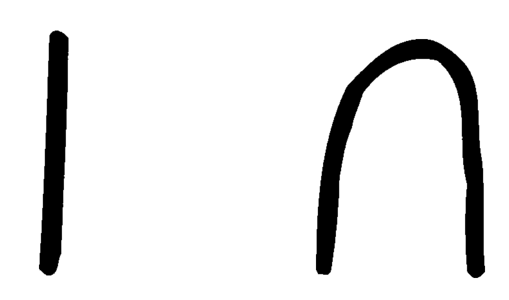
Es mediante la separación de Geb y Nut por Shu como el mundo espiritual entra al fin en la manifestación. Con el cielo elevado por encima de la tierra, y con Shu colocándose entre ellos, manteniéndolos separados, se ponen las condiciones para que lo que es esencialmente espiritual adopte una forma externa. Es en este momento cuando los dioses (que presumiblemente subsistían dentro y como parte de los unidos Geb-Nut) adquieren cuerpos exteriores; adoptan la forma de estrellas, que brillan sobre el vientre levantado de Nut: «Tú [Nut] has tomado para ti a todo dios que posee su barca, para poder instalarlos en el cielo estrellado»[50].

De singular importancia es la entrada de Ra en la manifestación como el sol. El nacimiento del sol es descrito a veces como la salida del pájaro de luz del cascarón del huevo cósmico producido por «el Gran Cacareador» (el ganso cósmico). Una vez más, se representa el acontecimiento de lo espiritual deviniendo manifiesto como un desgarro o una división en pedazos de lo que originalmente era una unidad. Hay, pues, una sensación de ruptura que acompaña la aparición del mundo manifestado. La imagen de la separación forzada de Geb y Nut en particular evoca la idea de que el mundo viene a la existencia sobre la base del dolor. Dolor y sufrimiento son la condición de la vida en el mundo manifestado.

Este mundo se describe en la figura 3.6. Aquí vemos a Atum-Ra en su barca del sol, navegando sobre el cuerpo de Nut y recibido a la derecha por los brazos abiertos del Dwat. Aunque Atum-Ra es el creador de los dioses, Nut es la madre de todo lo que entra en la manifestación. En la medida en que Ra se manifiesta en el sol, su «hija» (en realidad su nieta) Nut es necesariamente también su madre.

Con la aparición de los cuerpos celestiales arriba, la tierra, debajo, comienza también a existir como una entidad por derecho propio. De ahora en adelante es la tierra el escenario de toda evolución espiritual. Es sobre el escenario de la tierra donde se representa el drama subsiguiente de los dioses, pero ahora en relación con las condiciones espaciotemporales que conocemos. De la división de Geb y Nut nacen cuatro hijos: Osiris, Isis, Seth y Neftys[51]. Todas estas deidades son esencialmente cósmicas, teniendo asignadas cada una de ellas sus zonas del cosmos. De manera obvia, Osiris está asociado a Orión y la luna; Isis a Sirio; Seth a la constelación del Muslo (nuestra Osa Mayor); y Neftys a la esfera del firmamento debajo del horizonte. De manera menos obvia, cada uno de ellos es mediador de una energía que los egipcios experimentaron como emanada del cosmos. Debido a que actualmente pensamos el cosmos como algo «exterior» a la tierra, nos resulta difícil comprender que las cualidades polares de bien y mal, fertilidad y esterilidad, odio y devoción, disensión y reconciliación, etcétera, puedan ser cósmicas. Pero para los egipcios, todo lo que sucedía en el plano de la tierra era una imagen literal de fuerzas universales. La naturaleza de la teología heliopolitana es rozar apenas el mundo de las criaturas perceptibles por los sentidos. Se centra casi enteramente en los dioses y en la cuestión última de cómo los muchos dioses surgen del Uno.

Con la génesis de los nueve dioses a partir del Uno, la teología de la creación de Heliópolis se completa. El nueve es, numerológicamente hablando, un límite que no puede ser traspasado sin volver de nuevo al principio. Es importante que con el advenimiento de Horus (el hijo de Isis y Osiris), el número de dioses se eleve a diez (que era en realidad el núme-



3.7. Caracteres egipcios antiguos de uno y diez.

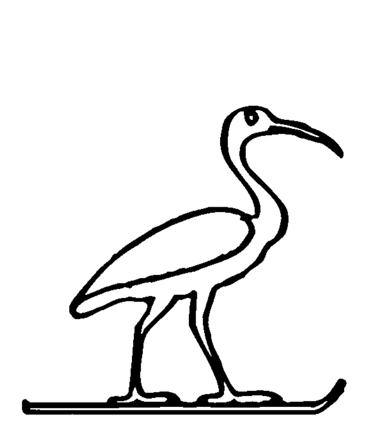
ro sagrado atribuido a Horus). La importancia del número diez estriba en que, tanto en nuestra escritura como en la del Egipto antiguo (fig. 3.7), simboliza una vuelta al principio; pues Horus es el reflejo miscrocósmico de Atum y es el dios mediante el que se realiza la vuelta al Uno.

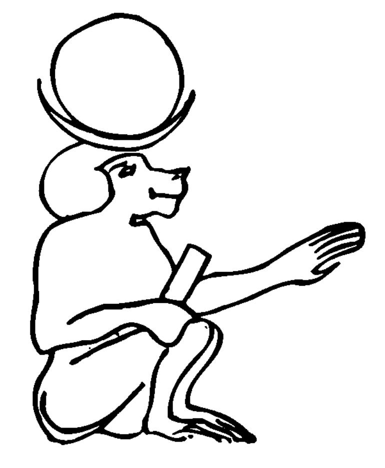
Hermópolis

La cosmogonía de Heliópolis se desarrollaba en una ciudad que era el centro del culto de Ra, la Divinidad suprema hecha visible en el sol. Expresaba la teología del sacerdocio de Ra, según la cual Ra era tanto Atum hecho explícito como Atum convertido en creador. Hermópolis, por otra parte, era el centro principal del culto de Thoth, cuya relación con la luna es comparable a la de Ra con el sol. En la cosmogonía hermopolitana, de la que no sobrevive ningún texto coherente, hay una divergencia de énfasis que refleja algo de la diferencia entre las dos divinidades.

En Hermópolis, Thoth era el demiurgo universal. Una forma que Thoth adoptaba era la del ibis sagrado (fig. 3.8), y como tal incubaba el huevo del mundo en Hermópolis[52]. Pero es en su condición de «Señor de la Luna» y «Dueño de la Palabra» donde la naturaleza de Thoth se revela más claramente. En esta condición, la diferencia entre Atum-Ra y Thoth, en cuanto representan aspectos distintos de la creatividad divina, se muestra más claramente.

Como dios de la luna, a Thoth (como sucede a menudo con los dioses de la luna) le concernía particularmente la regulación y ordenamiento del universo. Uno de sus títulos era «el que calcula en el cielo, el contador de las estrellas, el enumerador de la tierra y de lo que está en ella, y el medidor de la tierra»[53]. Igualmente el nombre egipcio de Thoth, Djehuti, tiene la connotación de «medidor»[54]. Como tal, se puede pensar en él como la «mente» divina, el principio universal que los griegos iban a llamar «Lo-





3.8. Thoth como ibis sagrado y como babuino con la luna en la cabeza. Imperio Nuevo.

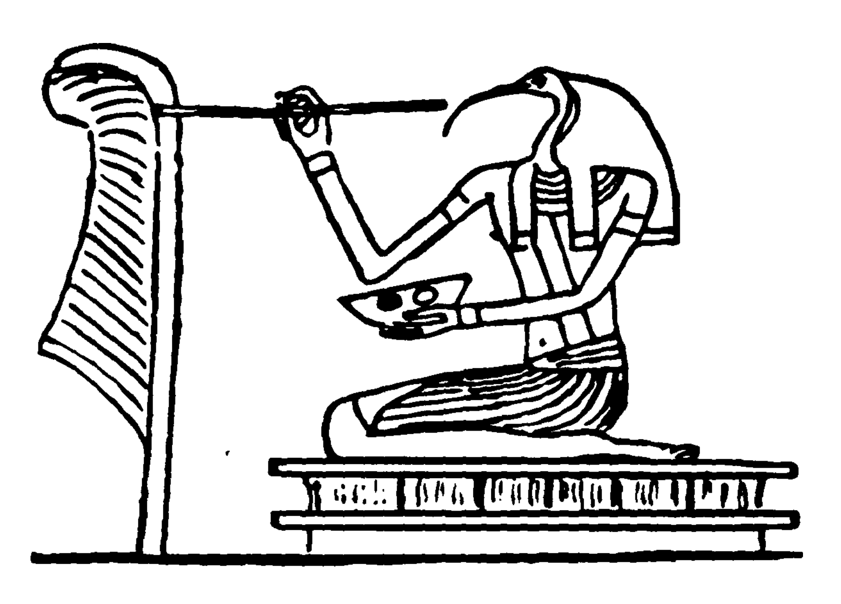
gos». Efectivamente, Plutarco lo describirá más tarde como «el más semejante al Logos entre los dioses», pues él es ese aspecto de la Divinidad suprema que canaliza la efusión de la energía divina según los principios de armonía y proporción, de manera que el mundo nace como un cosmos organizado[55]. Por consiguiente, parece apropiado que la réplica femenina (o consorte) de Thoth sea Maat, principio de orden, verdad y justicia. Como Maat, Thoth es el mediador de las fuerzas celestiales, dirigiendo su expresión ordenada en los reinos inferiores.

En ocasiones se representa a Thoth ajustando la balanza en escenas que muestran el acto de pesar el corazón. En este papel, habitualmente tiene forma de babuino, opuesta a la de ibis. En la figura 3.9, la persona muerta se arrodilla en el platillo de la izquierda, más cercano a Maat, mientras que su corazón (en un recipiente especial) está en el de la derecha, más cerca de Thoth. Entre ellos, en cuclillas, la bestia Ammit, que devora las almas de quienes no superan la prueba de la balanza. Aquí, los papeles de Thoth y Maat están en consonancia con su preocupación por establecer equilibrio, armonía y proporción. Muy a menudo Thoth (en su forma de ibis) es representado pintando el emblema sagrado de Maat, la pluma de avestruz, como en la figura 3.10. Esto expresa de manera hermosa el intenso compromiso de Thoth con las cualidades que Maat representa y su devoción por ellas.

Otro de los títulos de Thoth era «Señor de las palabras divinas». Es la mente divina cuyo instrumento creador es la voz. Es a través de su voz como Thoth es creador. Según Maspero:



3.9. Thoth y Maat ajustan la balanza.
Papiro de Qenna. Imperio Nuevo.



3.10. Thoth pinta el emblema de Maat.
Papiro de Taucherit. XXI dinastía.

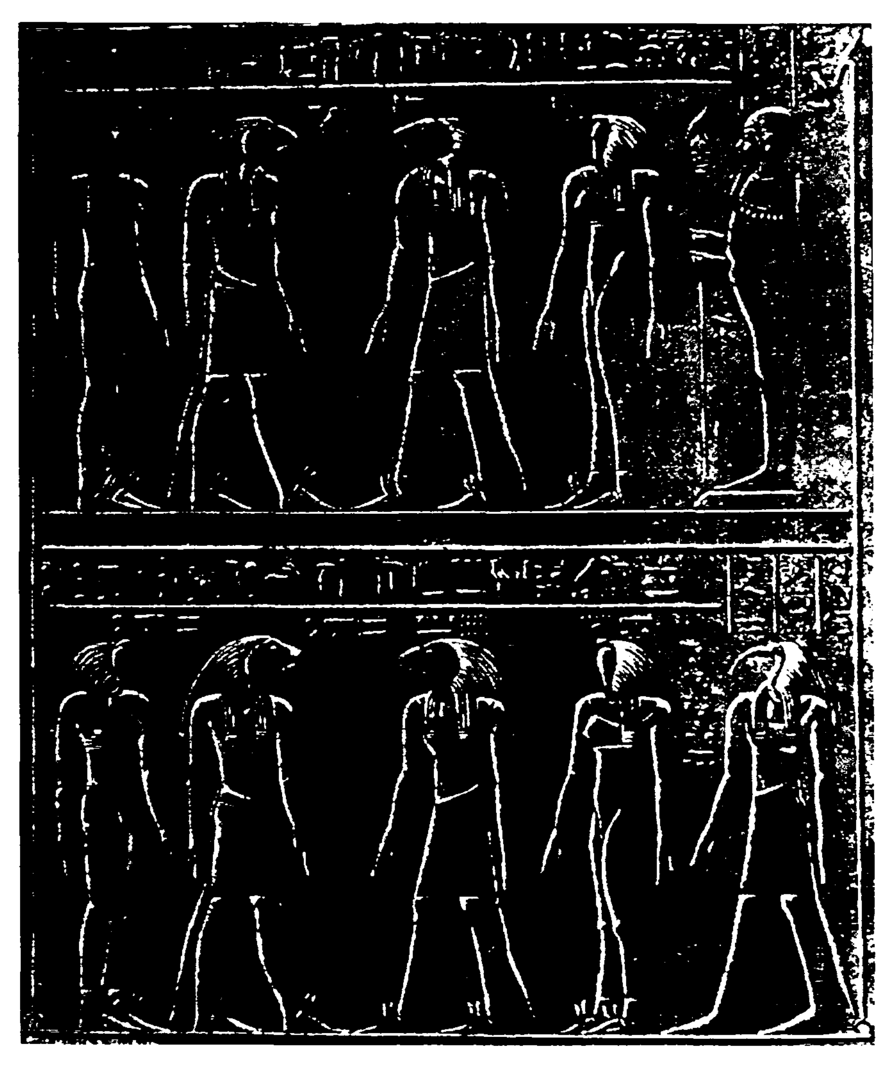
Se creía que la palabra articulada y la voz eran las fuerzas creadoras más potentes, que no permanecían inmateriales al salir de los labios, sino que se convertían en substancias tangibles más densas, por decirlo así; en cuerpos animados por la vida y la energía creadora; en dioses y diosas que vivían o creaban a su vez[56].

Por lo tanto, el cosmos nacía a través de Thoth, la inteligencia universal que articula el sonido creador. El universo es por tanto sonido hecho substancial. Thoth es el poder divino que pronuncia ese sonido. Por esta razón Thoth era el dios de la magia, para la que era crucial la entonación correcta al cantar el encantamiento. Sólo si la voz era «verdadera» podía el mago dominar las sutiles fuerzas formadoras de la naturaleza. Thoth es el dios que gobierna la expresión exacta de la energía creadora para que se manifieste como forma armoniosa, verdadero reflejo de su fuente espiritual.

Como demiurgo, Thoth era descrito a veces como el «corazón» y la «lengua» de Ra[57] –correspondiendo el corazón a la inteligencia, y la lengua al poder de expresión–, lo que sugiere que las cosmogonías hermopolitana y heliopolitana no eran necesariamente rivales, sino más bien complementarias entre sí, poniendo el énfasis cada una en un aspecto particular de la creatividad divina. Como hemos visto, las imágenes dominantes utilizadas en la cosmogonía heliopolitana subrayan la fecundidad del Absoluto. La creación se produce por una sobreabundancia y desbordamiento de la energía creadora, expresada en la imagen de Atum eyaculando o expectorando. Este aspecto de la Divinidad está perfectamente simbolizado por el desbordamiento constante de la luz cálida y vivificante del sol. En cambio, la cosmogonía hermopolitana subraya la contención y canalización de la sobreabundancia divina para que adquiera formas ordenadas y armoniosas y se haga manifiesta en ellas. Fundamental en esta actividad es el número y la medida. La luna, que mide la cantidad de luz del sol que refleja hacia la tierra en su ciclo mensual, es un símbolo natural de este aspecto de lo divino. Es a través de la función reguladora de Thoth como a los dioses, o principios universales que gobiernan el mundo, se les asigna su propia esfera de actividad. Thoth «abre un lugar» para cada uno:

> A ti te saludo, Luna, Thoth,
> toro en Hermópolis, habitante de Hesret,
> que abres un lugar para los dioses [...]
> Nada se hace sin que tú lo sepas [...][58]

Como en todos los mitos de la creación, el hermopolitano comienza con Nun, con el gran flujo del no ser del que nada puede ser distinguido.



3.11. La Ogdóada de Hermópolis. Templo de Filae.

En la secuencia de la creación, Thoth, tras emitir el sonido creador aborigen, crea cuatro dioses y diosas en las aguas. Los dioses aparecen representados con cabeza de rana, las diosas con cabeza de serpiente, como se puede ver en la figura 3.11, que procede del templo de Filae. En la parte alta, a la derecha, el dios Ptah, de pie sobre una peana que simboliza a Maat, mira a cuatro de los dioses y diosas, mientras que abajo el Thoth con cabeza de ibis hace lo mismo. El significado de sus formas ofídicas y anfibias

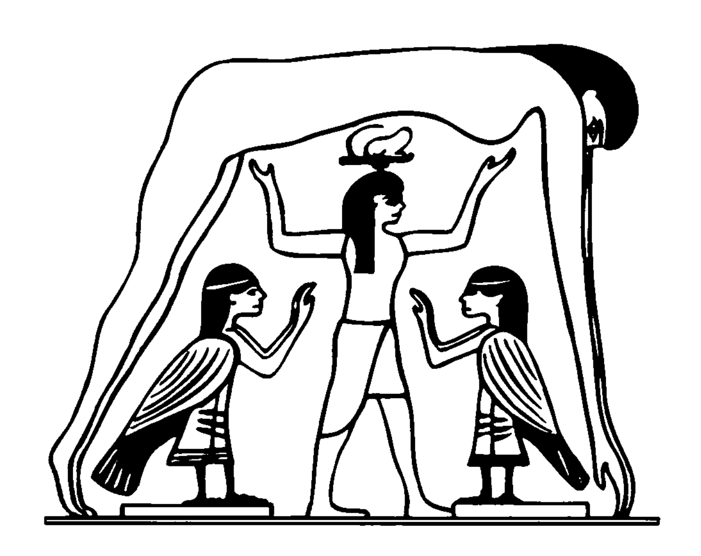
está abierto a la conjetura. Pero, como ya vimos, se pensaba que la serpiente tenía la forma más primigenia, y por ello era la criatura más cercana a las condiciones que prevalecieron «en el principio». La rana estaba asociada naturalmente con la vida múltiple que emerge del agua, y por eso en cierto sentido estos dos tipos de criaturas representan el potencial de vida del estado precósmico.

Los ocho dioses, la Ogdóada, como se los denominaba, surgen en Hermópolis –que era conocida por los egipcios antiguos como Khmunu o «ciudad de los ocho»–. La Ogdóada no es parte del universo creado. Más bien, representa las diferentes cualidades de lo no manifestado, como su nombre indica:

Nun y Naunet: amorfia o caos.
Kuk y Kauket: tinieblas u obscuridad.
Heh y Hehet: infinitud o ilimitación.
Amón y Amaunet: lo escondido o no manifestado.



3.12. Shu con cabeza de babuino entre Geb y Nut. Papiro de Nisti-ta-Nebet-Taui. Imperio Nuevo.



3.13. Heka, el dios que personifica la magia, en el lugar de Shu. Sarcófago de la XXI dinastía.

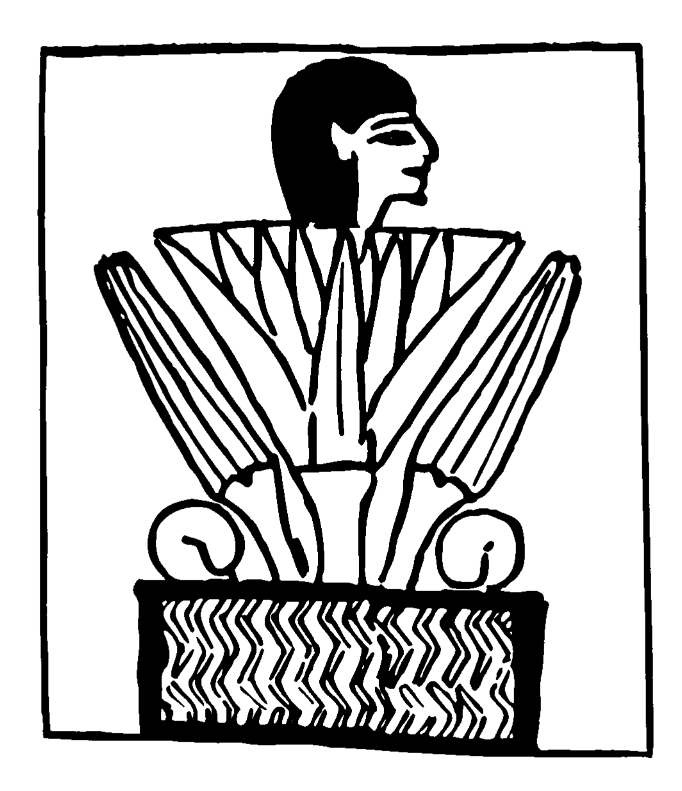
3.14. Heh y Hehet asisten al nacimiento del dios sol. Imperio Nuevo.

Las alusiones más antiguas a la Ogdóada se encuentran en los *Textos de las pirámides* del Imperio Antiguo[59]. Después, en el Imperio Medio, son un estribillo constante en una determinada parte de los *Textos de los sarcófagos*, donde proporcionan el trasfondo a la actividad creadora divina[60]. Pero en este caso es Shu quien tiene el papel que asume Thoth en la teogonía hermopolitana. Se ha afirmado que Shu podría ser una forma temprana del dios Thoth[61], y existen representaciones de Shu con cabeza de babuino, como en la figura 3.12. Se hace también una combinación similar de Shu y Heka, el dios que personifica la magia. Así, por ejemplo, en la figura 3.13, el personaje que se encuentra entre Geb y Nut se llamaba «Heka, Gran Dios, Señor del Cielo». Sobre su cabeza está el jeroglífico de los cuartos traseros de un león descansando en una plataforma, que es el signo de la «palabra creadora»[62]. Todo esto apunta a la idea de que nos encontramos aquí con la creatividad divina en el reino intermedio simbolizado por Shu. Es en este aspecto especialmente en el que la teogonía «lunar» de Hermópolis contrasta con la teogonía «solar» de Heliópolis.

Volviendo a la Ogdóada, parecería que ninguna de las cualidades simbolizadas por los cuatro pares de dioses sea en sí misma creadora, sino que es la habilidad de Thoth lo que los transforma en sus opuestos, volviéndolos del revés, de manera que el mundo de la forma, la luz y la limitación se manifieste. Presididas por Thoth, estas ocho deidades primitivas nadan en la inundación y juntas crean el huevo cósmico, del que sale Ra como pájaro de luz, anunciando la creación del universo. De manera alternativa, conjuran misteriosamente a un loto de las aguas, y cuando sus pétalos se abren, se ve que contienen al dios del sol como niño divino. En la figura 3.14, Heh y Hehet se arrodillan sobre la superficie del Océano Primordial, a ambos lados del loto, asistiendo al nacimiento del joven dios del sol que sale de la flor. Por encima de la cabeza del dios del sol, el escarabajo Kheprer levanta el disco solar.

Este acontecimiento del nacimiento del sol que surge del loto se explica en una inscripción del templo de Edfu que dice así:

> Vosotros [los Ocho] habéis hecho de vuestra semilla un germen,
> y habéis instilado esta semilla en el loto,
> derramando el fluido seminal;
> habéis depositado en el Nun,
> condensado en una sola forma,
> y vuestro heredero nace radiante
> con el aspecto de un niño[63].

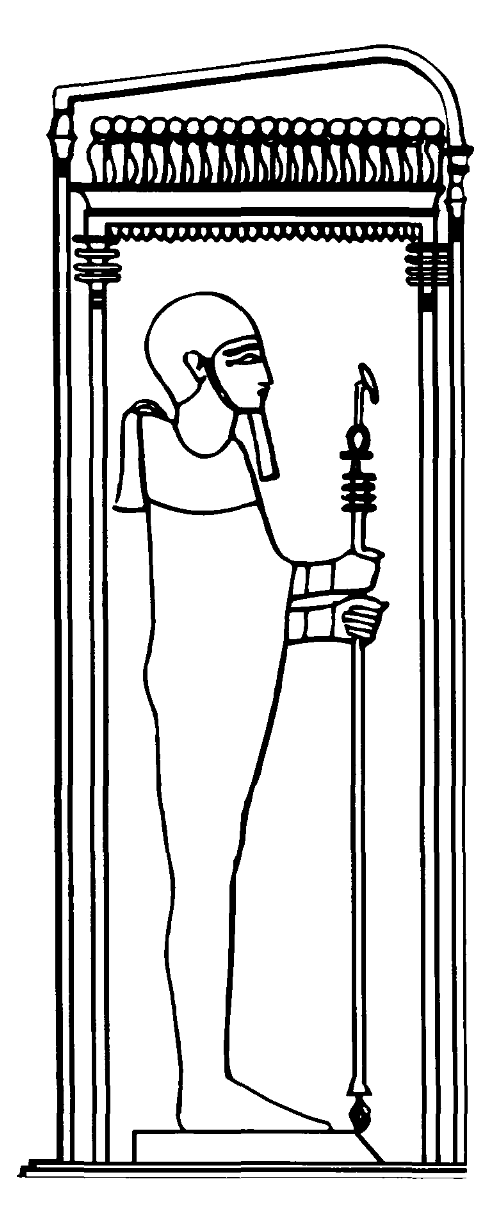


3.15. El principio creador solar nace del loto. Papiro de Ani. XVIII dinastía.

Habiendo salido del huevo cósmico o capullo de loto (fig. 3.15), es Ra quien entonces asume el papel de creador, con Thoth como su corazón y lengua o, podríamos decir, su mente y voluntad creadora. El tema de la emergencia de las aguas primordiales es así (como en el caso de Heliópolis) el contexto básico de la teología de la creación hermopolitana, a pesar de su divergencia de la cosmogonía heliopolitana en otros aspectos. En Hermópolis existía un lago sagrado llamado Lago de los dos cuchillos, en medio del cual había una isla llamada Isla de las llamas. Era aquí donde el huevo cósmico se rompía, donde tenía lugar la maravillosa aparición del dios del loto, donde el mundo se hacía manifiesto al principio del tiempo.

Menfis

El tercer esquema cosmogónico básico es el del sacerdocio de Ptah, y procede de su centro de culto en Menfis. Aunque posiblemente fuera formulada comparativamente poco después de la cosmogonía heliopolitana, en el Imperio Antiguo, conocemos la cosmogonía menfita a partir de un bloque de granito de la XXV dinastía en el que se había inscrito un texto anterior (probablemente de la XIX dinastía) por orden del rey Shabaka[64]. A diferencia de las cosmogonías heliopolitana y hermopolitana, que hablan extensamente sobre diferentes aspectos de la Divinidad premanifestada, el *Texto de Shabaka* pone el énfasis en las acciones creadoras de la Divinidad o Espíritu Absoluto como Ptah, y a partir de ahí afirma la inmanencia de la divinidad suprema en toda la creación terrenal. La cosmogonía heliopolitana había distinguido cuidadosamente fases diferentes en el derramamiento de la substancia divina, indicando cada fase un distanciamiento del proceso creador respecto de la Divinidad suprema. El final de este proceso era la creación de la cuaternidad de los dioses: Osiris, Isis, Seth y Neftys. La cosmogonía hermopolitana había recalcado las cualidades premanifiestas de la Divinidad en la Ogdóada de los seres primigenios, a los que Thoth trajo primero a la existencia y después, en su papel de ordenador del universo, transformó en los cimientos del cosmos manifestado. En la



3.16. Ptah, el dios con forma de momia en una capilla. Papiro de Ani. XVIII dinastía.

cosmogonía menfita el énfasis se desplaza más allá, hacia la participación activa del Espíritu Absoluto o Divinidad en la creación del universo, pues Ptah está personalmente comprometido en toda la creación hasta la aparición de «personas, animales, criaturas reptantes y todo lo que vive»[65].

Ptah es la divinidad concebida como dador de forma o modelador del mundo material. Por esta razón era el patrón de los artesanos y de todos los trabajadores de la piedra y el metal, y más tarde iba a ser identificado por los griegos como Hefesto, el dios herrero[66]. El nombre de Ptah significa probablemente «escultor» o «grabador», y por eso podemos describir a Ptah como Dios en acción en el mundo, dando su forma a todas las criaturas[67]. Habitualmente se le representa con el gorro del artesano, como en la figura 3.16. También aquí está sobre un plinto con forma de cincel, que es el símbolo específico de la diosa Maat, cuyo señor, se decía, era Ptah[68].

La relación de Ptah con el mundo material debe verse especialmente en su aspecto de Ptah-Tatenen, que significa literalmente «tierra elevada (o ensalzada)», referencia tal vez a la Colina Primordial. Tatenen era en realidad un dios, comparable en muchos aspectos a Geb, y a menudo –como Geb– se representaba con el rostro y los miembros pintados de color verde. Junto con Ptah, Tatenen se convierte en dios creador, específicamente relacionado con la fase final del derramamiento de lo Absoluto en la materia inerte pero viva de la tierra. En un himno a Ptah-Tatenen leemos:

> Tú tejiste la tierra,
> reuniste tus componentes,
> abrazaste tus miembros,
> y te encontraste
> en la condición del Uno que hizo su sede
> y formó las Dos Tierras[69].

Es significativo que Ptah sea representado habitualmente como un dios con forma de momia, como Osiris, con el que finalmente se le llegó a identificar. Gran parte del *Texto de Shabaka* se refiere a la relación de Osiris con Ptah. Pero Ptah estaba vinculado no sólo a Osiris, sino también a Sokar, el dios que presidía las regiones más profundas del Otro Mundo. La teología menfita remite así a ese aspecto de lo divino que está más implicado en la materia, el aspecto que ha sacrificado un modo de ser puramente espiritual para cristalizarse en materialidad.

La identificación de Ptah con la Divinidad suprema está explícitamente presupuesta en el *Texto de Shabaka*. Allí leemos cómo en Ptah nacieron Nun y la Colina Primordial. Pero su origen dentro de Ptah se afirma sin

referencia a la salida mítica de la Colina Primordial sobre las aguas de Nun; tal vez se supone que eso ya se sabía. En el texto, en ese punto, no hay mención alguna de una cosmogonía explícita, sino más bien breves afirmaciones teológicas o metafísicas referentes al trasfondo necesario a la cosmogonía. La afirmación clave es que Ptah es «el Gran Uno poderoso», la fuente de todo lo que existe, y por ello el equivalente del Atum heliopolitano. La cosmogonía como tal empieza con estas palabras: «Allí vino al ser como el corazón y allí vino al ser como la lengua algo en la forma de Atum»[70]; aunque también se puede traducir así: «En la forma de Atum allí vino al ser el corazón y allí vino al ser la lengua»[71].

Antes de ese «momento», Ptah se identifica totalmente con el Espíritu Absoluto. Es en la primera emanación del Espíritu Absoluto cuando Ptah asume la forma de Atum. Es en tanto que Atum como Ptah se torna creador trayendo a la existencia los dos órganos de la creatividad: el corazón y la lengua. El corazón es el órgano del pensamiento; la lengua, el órgano del habla. Como hemos visto, estos órganos se le atribuían a Thoth en la cosmogonía hermopolitana. En el *Texto de Shabaka*, sólo la lengua se asocia con Thoth, pues el corazón pertenece a Horus. Es así, como trinidad Atum-Horus-Thoth, como Ptah emprende la obra de la creación:

El Gran Uno poderoso es Ptah,
que transmitió la vida a todos los dioses,
así como a sus *kas*,
a través de este corazón, por el que Horus se convirtió en Ptah,
y a través de esta lengua, por la que Thoth se convirtió en Ptah[72].

Los primeros seres creados por este Ptah trinitario son el conjunto de los dioses que, dice el texto, deben ser considerados como los labios y los dientes de Ptah:

La Compañía divina es parte de él como sus dientes y labios,
que corresponden a la semilla y manos de Atum.
[En ese mito] surgió la Compañía divina
a través de la acción de su semilla y sus dedos.
Pero la Compañía divina es realmente los dientes y labios
en esa gran boca que dio su nombre a todas las cosas[73].

La Compañía divina, o Enéada, se distingue así de la Enéada heliopolitana. Pues la Enéada heliopolitana surgió como resultado del acto de procreación de Atum, mientras que la Compañía divina menfita se *identifica con* el acto de procreación. Así como Horus y Thoth son asimilados en el

ser de Ptah, así también lo es todo el conjunto de los dioses. El mundo espiritual de los dioses se agrupa como uno solo con Ptah, el creador del mundo. Todos ellos son los instrumentos del pensamiento creador y la acción creadora de un único Dios supremo. Esto significa que mientras las cosmogonías heliopolitana y hermopolitana se concentraban en la emanación del Absoluto a través de etapas espirituales sucesivas, representadas por los dioses que son las precondiciones espirituales del universo manifestado, la cosmogonía menfita –en la medida en que considera a los dioses simplemente como instrumentos del creador– los relega a un interés secundario. Puede entonces centrarse principalmente en las etapas finales de la emanación del Absoluto en la materialidad, y asignar esta responsabilidad íntegramente a Ptah.

Y así la elaboración de todo
y la creación de los dioses
serían asignadas a Ptah.
Él es la Colina Primordial que produjo los dioses,
de quien todo procede,
sea comida, sustento divino o cualquier cosa buena[74].

Los dioses, que en las cosmogonías heliopolitana y hermopolitana permanecían como mediadores entre la Divinidad suprema y la creación, son aquí asimilados a la Divinidad, subrayándose así la inmanencia de la Divinidad en la creación. Dios es el «corazón» y la «lengua» de toda creación:

Sucedió que el corazón y la lengua prevalecieron sobre [todos los demás] miembros, considerando que él [Ptah] es [como el corazón] en el cuerpo, [como la lengua] en la boca, de todos los dioses, personas, animales, criaturas reptantes y todo lo que vive, mientras que él piensa [como corazón] y ordena [como lengua] todo lo que desea[75].

Puesto que es «en la forma de Atum» como «allí vino al ser el corazón y allí vino al ser la lengua», podemos ver que, desde la perspectiva menfita, Atum (o Ptah en forma de Atum) desciende a la tierra y es considerado inmanente en toda la creación. De este modo, en el himno a Ptah-Tatenen leemos:

Los vientos proceden de tu nariz,
y el agua celestial de tu boca,
y el sostén de la vida [es decir el trigo, la cebada, etc.]
procede de tu espalda;

tú haces que la tierra produzca fruto,
y que los dioses y los hombres tengan abundancia[76].

El énfasis en la inmanencia de Ptah se extiende más allá del mundo natural, hasta el reino de la conducta humana. El *Texto de Shabaka* dice:

Y así se hace justicia al que hace lo que es amable,
y se hace mal al que hace lo que es odioso.
Y así se da la vida al pacífico
y la muerte al criminal.
Y así se hacen todos los trabajos y todas las artes[77].

La implicación de Ptah en el mundo material se ramifica en los detalles de la vida no sólo social, sino también religiosa, hasta determinar las formas en que los dioses deben ser adorados y los materiales de los que se deben hacer sus estatuas, puesto que éstas «crecen» sobre él en cuanto dios de la tierra:

Él dio nacimiento a los dioses,
hizo las ciudades,
estableció las divisiones provinciales,
puso a los dioses en sus lugares de culto,
fijó las ofrendas,
estableció sus santuarios.
Hizo sus cuerpos según los deseos de sus corazones.
Y así los dioses entraron en sus cuerpos
de toda clase de madera,
de toda clase de piedra,
de toda clase de arcilla,
de toda clase de cosa que crece sobre él,
en el que ellos han tomado forma[78].

Este tipo de atención a los detalles es prerrogativa especial de Ptah, que está amorosamente mezclado con el mundo material. La cosmogonía menfita nos ofrece, con la realización del proceso divino creador, la encarnación final de la substancia divina en forma material. Vistas a esta luz, las cosmogonías de Heliópolis, Hermópolis y Menfis no aparecen como rivales, sino como aspectos complementarios de un esquema cosmogónico mayor en el que se enfatizan las diferentes fases de la emanación de lo divino en la manifestación material.

4. La forma de marcar el tiempo

Experiencia moderna y experiencia antigua del tiempo

Como hemos visto, para los antiguos egipcios el espacio tenía una dimensión interior. Condicionaba la existencia de los objetos no sólo en un mundo físico, exterior, sino también en un mundo espiritual, interior. Los objetos y seres que existían en un espacio interior se consideraban más reales que los que existían en el exterior, y a menudo se entendían como su origen y arquetipo. Como sucedía con el espacio, sucedía también con el tiempo. Para los egipcios, también el tiempo tenía una dimensión interior. Pero para comprender la experiencia egipcia del tiempo es necesario examinar primero nuestros presupuestos modernos sobre la naturaleza del tiempo.

Así como decimos que los acontecimientos suceden «en» el espacio, decimos también que suceden «en» el tiempo. El lenguaje que utilizamos nos engaña al hacernos pensar que el tiempo, como el espacio, sería una especie de contenedor en el que ocurren los acontecimientos. Pero el tiempo existe en la relación de los acontecimientos entre sí: sin acontecimientos, no habría tiempo. El tiempo, como el espacio, nos permite distinguir unos acontecimientos de otros. El ordenamiento de los sucesos en una secuencia temporal significa que adquieren una relativa exterioridad unos de otros. Cada uno tiene su lugar distinto en un tiempo «objetivo», concebido como un continuo fluir desde «pasados» en continua retirada hacia «futuros» en continua aproximación.

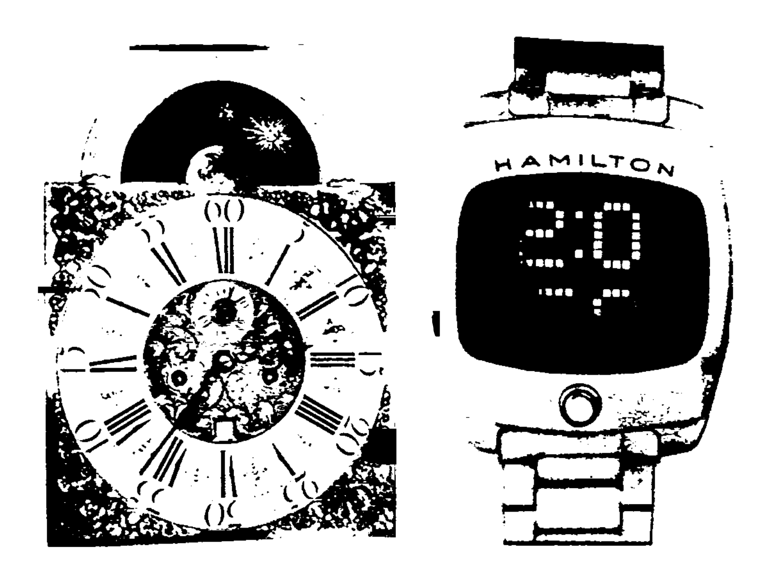
La clave para la función exteriorizante del tiempo es la numeración de esta serie continua. Concebimos el tiempo sobre la analogía de una cinta métrica infinitamente larga, que se desenrolla lenta pero inexorablemente y en la que se colocan los acontecimientos. Tenemos realmente una visión espacializada del tiempo; esto es necesario para asegurar que los acontecimientos se diferencien entre sí y que se mantenga la exterioridad de cada uno. Pero más que esto, al cuantificar el tiempo podemos «colocar» los acontecimientos en una continuidad que no sentimos que tenga absolutamente ninguna conexión con nosotros, ninguna relación con nuestra al-

ma. Esto tiene como consecuencia que no sólo los acontecimientos se distinguen entre sí en una secuencia temporal, sino que también están –al ser objetivizados de esta manera– separados de nosotros.

En la época moderna nuestra concepción del tiempo ha llegado a estar profundamente, tal vez inextricablemente, ligada al concepto de algo mensurable y a la actividad de medirlo. Vivimos en la edad del reloj, por medio del cual el tiempo se asocia con una sucesión de números mediante el movimiento de las manecillas o simplemente por el centelleo de una visualización digital sin rostro. El tiempo se ha vuelto para nosotros algo muy abstracto; es neutral y enteramente uniforme. No consideramos el tiempo como algo que tiene cualidades, y los números por los que «decimos» la hora no tienen para nosotros ningún significado intrínseco. Si experimentamos, por ejemplo, las 2 de la tarde como un momento especialmente importante, sabemos que esto es algo personal. Se debe a un acontecimiento especial de *nuestra* vida, pero no refleja objetivamente la naturaleza de ese momento particular. Cada cual puede experimentar las 2 de la tarde de manera completamente diferente, pero siguen siendo las mismas 2 de la tarde. Nuestra referencia común es a la unidad o sucesión de unidades, desprovistas de cualidades, que nos parecen el tiempo objetivo. Éste es el tiempo que nos decimos unos a otros, el tiempo que tenemos en común. Para que el tiempo sea objetivo, debe estar privado de toda cualidad.

La digitalización de los relojes de finales del siglo XX ha servido únicamente para acentuar esta experiencia del tiempo como algo completamente carente de cualidad. Con el antiguo reloj de esfera circular y sus manecillas en movimiento la medida del tiempo todavía tenía una relación con el cosmos. Al mirar un reloj de esfera redonda, se podía sentir todavía, tenuemente, la conexión entre el progreso de las manecillas y el progreso del sol. A mediodía, cuando el sol está arriba, las manecillas del reloj apuntan hacia arriba; y la trayectoria de la saeta horaria durante la mañana y la tarde refleja el viaje del sol alrededor de la tierra. En la figura 4.1, que muestra un raro reloj de esfera redonda del siglo XVIII, esta cualidad cósmica se hace explícita. El relojero ha incluido en el diseño de la esfera un sol giratorio, que indica cuándo se alcanza el mediodía en los lugares marcados en el semicírculo superior (Londres está en lo más alto). El moderno reloj digital, sin embargo, nos arrebata hasta eso de nuestra experiencia del tiempo, desapareciendo el eco de los ciclos cósmicos. El tiempo se convierte en una serie de instantes que se producen en un vacío. El reloj digital sin esfera y sin manecillas puede decirnos que son las doce del mediodía, pero ya no nos recuerda que el sol está sobre nuestra cabeza (fig. 4.2).

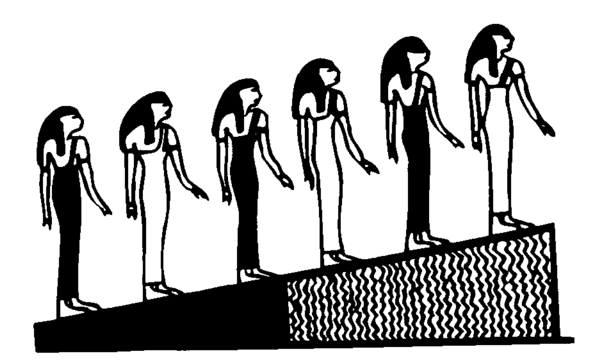
El proceso mediante el cual el tiempo ha sido reducido a una sucesión de unidades abstracta y sin cualidades es parte de un proceso más general



4.1. Esfera de reloj del siglo XVIII, que todavía muestra referencia al sol (en el semicírculo superior). Fabricado por Thomas Ogden, Halifax, 1750.

4.2. Reloj electrónico «pulsar» fabricado en 1970. Los relojes digitales electrónicos de este tipo se desarrollaron inicialmente en Suiza en la década de 1950. Hamilton Watch Company, Estados Unidos.

en el desarrollo de la conciencia humana en el que se ha ido negando gradualmente un significado objetivo a la experiencia de las cualidades. Este proceso estaba ya muy avanzado cuando Galileo formuló inicialmente lo que más tarde sería la famosa distinción filosófica entre cualidades primarias y cualidades secundarias[79]. Esta distinción da prioridad ontológica a lo que es mensurable: lo que no se puede medir es meramente subjetivo. Por lo tanto, los instrumentos de medición se convierten en los puntos de referencia principales para la psique occidental, que, educada en las modernas formas de pensamiento científico, aprende a desconfiar de las experiencias que no se pueden medir. Es ahora una especie de reflejo de esta psique dar por supuesto que la medida de alguna manera aprehende la realidad objetiva. Nuestra seguridad psicológica se fundamenta en esta capacidad de medir; esto es lo que está detrás de la ofensiva de purgar nuestros instrumentos de medición (el reloj, por ejemplo) de cualquier referencia a lo cualitativo.




4.3. Las Doce Horas de la Noche.
Libro de las puertas, división 3.
Tumba de Ramsés VI. XX dinastía.

La tendencia hacia la abstracción de lo cuantitativo a partir de lo cualitativo en la experiencia humana ha conducido al sentimiento moderno de que la base de la realidad es la unidad espacial o temporal más pequeña. Ahora damos por supuesto, por ejemplo, que una semana está «hecha» de siete días, en vez de ser un cuarto del mes. Sin embargo, hasta hace relativamente poco, la mayoría de los europeos todavía experimentaban los valores cualitativos de los diferentes cuartos del ciclo lunar. Se sentía que las semanas correspondían a fases de este ciclo en lugar de ser simplemente acumulaciones de días. ¿Cuántas personas son hoy conscientes de las fases de la luna? ¿Cuántas creen que esa conciencia es importante? Para la conciencia moderna, la experiencia del paso del tiempo está completamente separada de cualquier referencia a acontecimientos cósmicos como el ciclo lunar.

Igual que tendemos a pensar que la semana está «hecha» de siete días, así la mayor parte de la gente piensa que el día está «hecho» de veinticuatro horas, la hora de sesenta minutos, el minuto de sesenta segundos. Es el segundo, en última instancia, aquello sobre lo que construimos nuestro sentido del tiempo. Todas las demás medidas de tiempo no son sino acumulaciones de segundos más que fracciones de unidades mayores. Así, a las unidades mayores se les niegan sus cualidades intrínsecas, esto es, su referencia cósmica. En nuestra época moderna el tiempo, como el espacio, ha sido atomizado. El segundo es el equivalente temporal del átomo espacial; en el segundo alcanzamos el horizonte del reino de las cualidades. El segundo y sus fracciones son demasiado pequeños para tener cualquier cualidad notable.

Es necesario reflexionar sobre nuestros supuestos acerca de la naturaleza del tiempo para comprender cuán diferente debe de haber sido la ex-

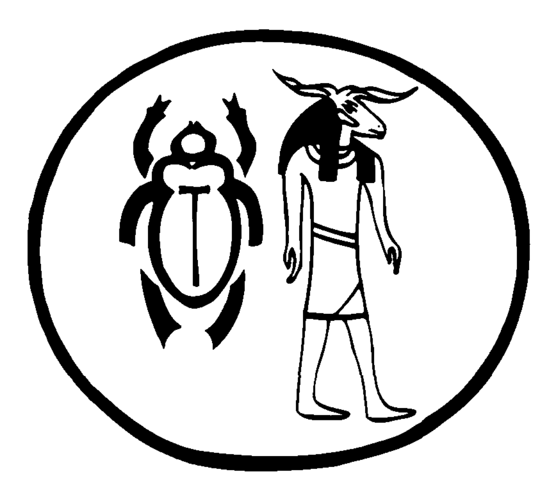
periencia del tiempo en el Egipto antiguo, donde no había relojes. Esto no significa que no existieran mecanismos de medición, sino que no existía el reloj tal como nosotros lo concebimos. El tiempo era menos medido cuanto que *marcado* por acontecimientos significativos de naturaleza cósmica: los grandes ciclos del sol, la luna, Sirio, las treinta y seis constelaciones del cielo del sur (los llamados decanatos) y el ciclo del Nilo determinante de la estación. (Además de esto, existía el ciclo basado en la duración de los reinados, del que trataremos en el capítulo 5.)

En el Egipto antiguo, la unidad formal más pequeña de tiempo era la hora. Lo que no llegaba a esa duración era designado de manera imprecisa como «momento»[80]. Cada hora del día tenía una cualidad reconocible y, consecuentemente, era nombrada y asignada a un dios y una diosa[81]. La figura 4.3 muestra las doce diosas de la hora de la noche, seis de las cuales están sobre el agua y las otras seis sobre la tierra, indicando su relación con los dos elementos que predominan en el Otro Mundo al que pertenecen. Que las doce horas del día y las doce de la noche correspondieran o no a las constelaciones zodiacales es algo incierto. Sin embargo, se relacionaban con los decanatos y las etapas del trayecto diurno del sol. Puesto que durante todo el año el número de horas asignado al día y a la noche permanecía constante, las horas del día deben de haberse expandido en el verano y contraído en el invierno (la estación de la Aparición o Emergencia), mientras que las horas de la noche se contraían o expandían a la inversa. El tiempo respiraba como un organismo vivo.

El sol y la luna

La división del día y la noche en horas era una división sacerdotal establecida con propósitos religiosos y generalmente no se seguía fuera de los templos. Para la gente común, el día se dividía simplemente en mañana, mediodía y tarde, según las etapas de la trayectoria del sol. Pero si el sol era el equivalente egipcio antiguo del reloj moderno, en la medida en que regulaba las actividades cotidianas de las gentes, parece lógico que toda la relación de los egipcios con el tiempo debió de ser radicalmente diferente de la nuestra. En lugar de desplegar una sucesión abstracta de números, se percibía que el sol experimenta diferentes cambios *cualitativos*, desde la aparente fragilidad del sol naciente, pasando por el poder magnífico del sol de mediodía, hasta la madurez del sol crepuscular, que parece recoger en sí mismo la luz que ha distribuido a lo largo del día. Se reconocía el momento del día por estas diferentes cualidades del sol cuando atravesaba el firmamento.





4.4. El hijo del sol, con el mechón lateral de la juventud, emerge del loto. Imperio Nuevo.

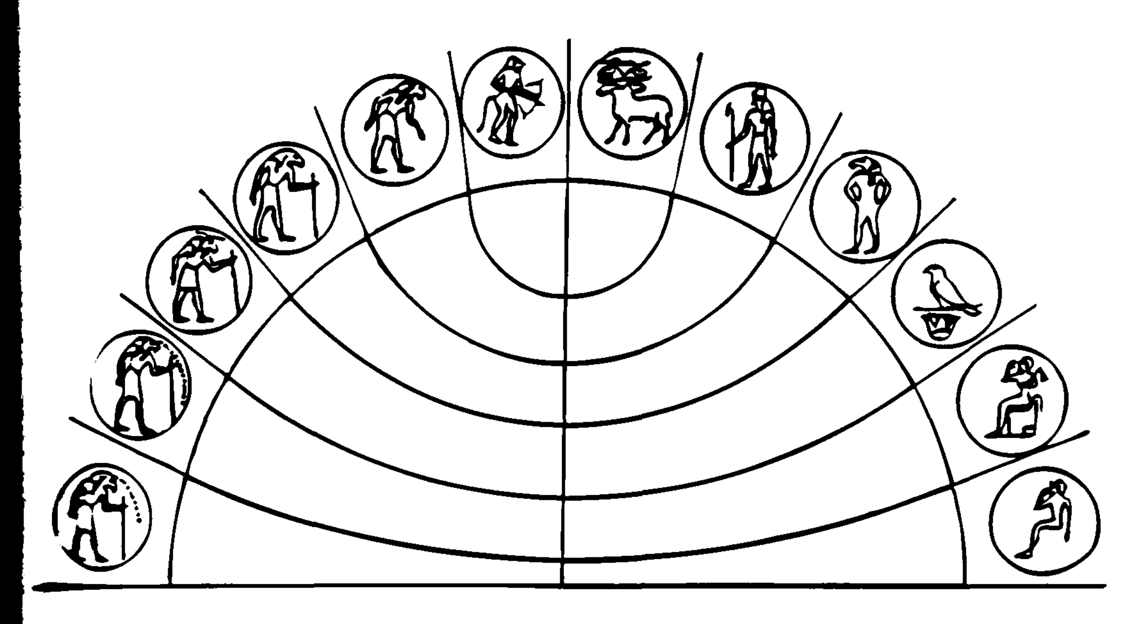
4.5. Las formas de la mañana y de la tarde del sol. Tumba de Merneptah, Valle de los Reyes. XIX dinastía.

Pero debemos preguntar: ¿qué era el sol para los antiguos egipcios? Para todo Egipto –sacerdotes y pueblo– el sol no era un mero cuerpo de gases incandescentes; era la manifestación de un ser divino de esplendor y resplandor excepcionales. El sol no era sólo un objeto en el cielo, sino que era un sujeto espiritual. Se percibía que el viaje del sol desde el alba al crepúsculo expresaba algo de la naturaleza de esa entidad espiritual que, para los egipcios, era un gran dios. En el sol la Divinidad suprema se mostraba al mundo; y a través del ciclo diurno del sol se representaba simbólicamente la vida de la Divinidad.

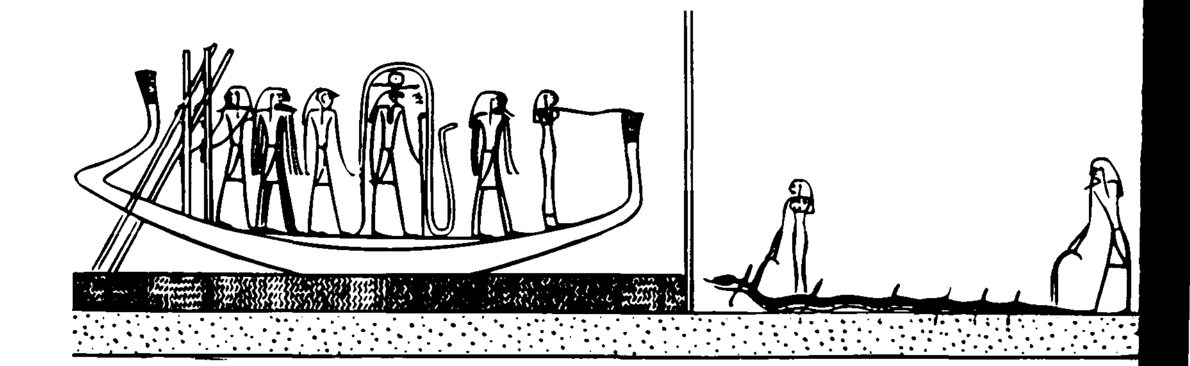
Así como en los mitos de la creación, en el principio, antes de la creación misma, el Gran Dios estaba inmerso en la oscuridad y la amorfia de Nun, así antes de su salida el sol está inmerso en la oscura noche que disuelve las formas. La aparición del sol saliendo de la noche era una nueva reactualización simbólica de la efusión original de la luz vivificante al comienzo de la creación del mundo. Al amanecer, el sol manifiesta una vez más las cualidades de El-que-deviene, Kheprer, en el primer amanecer del

tiempo. El sol «recién nacido» era representado también como un niño que salía de entre los pétalos abiertos del loto mítico que crece en el Océano Primordial (fig. 4.4).

Cuando se alza en lo más alto del firmamento, El-que-deviene se despoja de toda la fragilidad de la juventud y adopta la forma de «adulto» de Ra, más definida, más poderosa, cuya naturaleza no es ya simplemente llegar a ser, sino *ser*. El sol de mediodía expresa la creatividad divina de Ra, que inunda irresistiblemente el mundo. Es a través de Ra como el mundo aparece, en todas sus múltiples formas; el mundo debe su ser a Ra. Pero al final del tiempo el mundo volverá a su fuente espiritual –a Atum– de la misma manera que cada vida individual, todo ser humano, toda criatura, vuelve en la muerte a la fuente espiritual de la que se origina. El «viejo» sol al final del día representa la última fase del ciclo de la creación: la retirada de la luz hacia sí misma, el retorno de lo divino a su interioridad inherente. En la figura 4.5, el sol de la mañana se muestra como Kheprer en su forma de escarabajo, mientras que el sol de la tarde aparece como un hombre con cabeza de carnero. Ambas imágenes de Kheprer y el Ra que envejece están contenidas en el círculo del disco del sol, demostrando claramente cómo el egipcio antiguo se centraba en las realidades espirituales que actúan detrás del fenómeno físico del viaje del sol a través del cielo.



4.6. Las doce metamorfosis del principio solar durante el día. De un sarcófago en el Museo de El Cairo.



4.7. El enfrentamiento de Ra con
la serpiente Apofis en la medianoche.
El *Libro de lo que hay en el Otro Mundo*, división 7.
Tumba de Ramsés VI. XX dinastía.

Por esta razón la liturgia diaria del templo seguía muy de cerca el curso del sol. Los tres servicios principales se celebraban a la salida del sol, a mediodía y en el ocaso, marcando las tres fases principales del curso del sol durante el día. El paso del tiempo a través del día estaba por tanto ritualizado; se consideraba que tenía un contenido intrínsecamente sagrado. Como dice Sauneron: «Cada momento importante en el curso del sol suscitaba una ceremonia especial dedicada a la personificación terrenal del resplandor divino»[82].

En total, se observaban en el Egipto antiguo doce metamorfosis del sol durante su paso a través del cielo, y formaban un tema especial de meditación[83]. En el *Libro de los muertos* hay doce capítulos que, uno tras otro, hablan de las transformaciones realizadas por el principio solar, cada una de las cuales podía ser emulada por el devoto del dios sol. La figura 4.6, procedente de un sarcófago tardío, muestra estas transformaciones en un diagrama esquemático. El viaje del dios sol comienza a la derecha, como un niño. Pasando por una serie de metamorfosis extraordinarias, el dios adopta finalmente, a la izquierda, la forma de un anciano con cabeza de carnero que está listo para descender al Otro Mundo. El punto crucial aquí es que al contemplar las cualidades cambiantes del sol a través de las doce horas del día, uno puede establecer una relación con el sujeto divino que eternamente despliega estas transformaciones en el tiempo.

Como sucede con el día, sucede también con la noche. Pero aquí el simbolismo era más esotérico, pues el viaje del sol a través de las doce horas de la noche era un viaje a través de un reino que no se puede ver; un

reino, por tanto, que está más allá del mundo manifestado, a saber, el Dwat. En varios textos místicos del Imperio Nuevo, el avance del sol a través de las horas de la noche, concebidas como regiones del Dwat, se describe con minucioso detalle. La etapa más importante de este viaje era la confrontación de Ra con la serpiente demoníaca Apofis, que encarnaba las fuerzas de la oscuridad (fig. 4.7). Sólo después de vencer a Apofis renacía Ra de nuevo como Khepret, el sol naciente. El pueblo sabía poco de las características individuales de las horas de la noche. Pero la confrontación de Ra con Apofis en la profundidad de la noche debe de haberse vivido en la imaginación popular como una imagen de la medianoche, compensando la de la majestad de Ra al mediodía.

En el Egipto antiguo, pues, el tiempo se vivía de manera imaginativa. El paso del tiempo cada día y cada noche no estaba relacionado por medio de una secuencia abstracta de números que se suceden con monótona regularidad. Era más bien el viaje dramático de las transformaciones sufridas por el sol, que se percibía no simplemente como un objeto físico, sino como un sujeto divino. En los niveles superiores de la vida espiritual egipcia se experimentaba a este sujeto divino como habitante de las profundidades del alma humana. Una de las más elevadas experiencias a que podía acceder el ser humano era realizar la unión con Ra y así comprender toda la vida desde el punto de vista del viaje paradigmático de Ra. Baste aquí reiterar el hecho de que para los egipcios antiguos el sol era la forma externa de un dios. Como tal, su vida y su ser pertenecían al dominio mítico: el dominio de los procesos arquetípicos y eternos que están esencialmente más allá del tiempo. En el Egipto antiguo, el tiempo existía en relación directa con lo eterno.

Lo que se ha descrito aquí del ciclo diurno del sol en relación con la experiencia del tiempo se aplica a todos los ciclos naturales, pues cada ciclo natural era sentido como una imagen de los procesos espirituales. La luna, por ejemplo, que regía el calendario agrícola y determinaba la regulación de las principales festividades del año, no era considerada simplemente un cuerpo físico. Para la conciencia antigua, todo lo que existía exteriormente era una manifestación de una realidad interior. Los ciclos exteriormente visibles de la luna eran expresión de procesos espirituales interiores que influían en la fertilidad, desarrollo y decadencia, y por lo tanto estaban gobernados por el dios Osiris. La luna misma, sin embargo, estaba relacionada con muchos dioses, el más importante de los cuales era Thoth, cuyo papel en la creación ya hemos analizado.

Sirio

Como sucedía con la luna, sucedía también con Sirio, cuya salida helíaca en junio (el término *helíaco* se refiere a la primera aparición de una estrella tras un período de invisibilidad, esto es, antes de la salida o después de la puesta del sol) anunciaba la inundación del Nilo. Sirio no era considerado simplemente como un objeto remoto del cielo, sino como la manifestación de un ser divino que, en virtud de su divinidad, estaba estrechamente implicado con el mundo humano y natural. La cosmografía moderna nos asombra con las cifras sobre el tamaño de las estrellas, su distancia de nosotros y las dimensiones insignificantes de nuestro propio planeta. Pero únicamente en una época como la nuestra, que da prioridad ontológica a la cantidad, esto parece ser importante. Los antiguos vivían en un universo de dioses; en ese mundo, la distancia física no cuenta en absoluto. Para los antiguos, el espacio revelaba realidades interiores y exteriores; los seres divinos que vivían en las dimensiones interiores del espacio no estaban separados de los acontecimientos que en la vida interior de los seres humanos se consideraban importantes o significativos.

En consecuencia, se percibía la existencia de una relación interior entre la estrella Sirio (Sopde) y los ciclos del tiempo terrenal. Y se percibía no sólo en el hecho de que el «ascenso helíaco de Sopde» anunciara la inundación del Nilo, sino también en una relación mucho más sutil entre Sirio y la tierra que hizo que los egipcios establecieran su calendario sagrado sobre la salida helíaca de Sirio. Este acontecimiento determinaba la fecha del año nuevo, como sucedía exactamente cada 365,25 días; y también formaba parte del complejo sistema de medición temporal que utilizaba el calendario sóthico (o basado en Sirio, de 365,25 días) en combinación con un calendario civil móvil de 365 días (esto es, 36 x 10 días –pues la semana egipcia era de 10 días– más cinco días epagomenos o intercalados). Como el año del calendario civil no se ajustaba al año sóthico por un cuarto de día, la coincidencia del año nuevo sóthico y el año nuevo civil se producía solamente una vez cada 1.461 años. Este período de tiempo es una fracción significativa del ciclo cósmico, mucho más amplio, determinado por la precesión de los equinoccios, en virtud de la cual la posición del sol se desplaza lentamente cada primavera sobre el trasfondo de las constelaciones. Después de unos 26.000 años, aproximadamente, la salida vernal del sol completa el círculo.

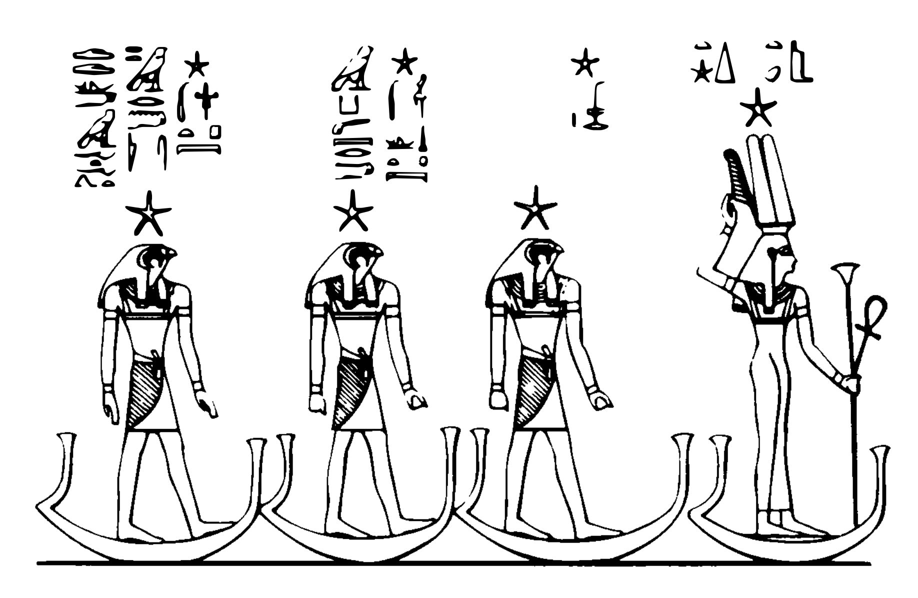
Según R. A. Schwaller de Lubicz, este período precesional va disminuyendo no obstante de forma gradual[84]. Sostiene este autor que en el año 3000 a. C., la precesión observable habría correspondido casi exactamente a dieciocho ciclos sóthicos, mientras que hoy es algo inferior[85]. Se debe re-

cordar que, aunque es posible que los egipcios dividieran la eclíptica del sol en doce constelaciones zodiacales, sus puntos de referencia principales eran los treinta y seis decanatos, las constelaciones en el cielo meridional. La precesión del sol en relación con los decanatos habría llevado la mitad de tiempo que respecto de los ciclos sóthicos, a saber, 730 años por decanato. Ese período correspondería a una semana cósmica si consideramos el tiempo que le lleva al sol la precesión a través de un signo zodiacal como mes cósmico (recuérdese que, para los egipcios, el mes tenía tres semanas, no cuatro). Puesto que cada decanato representaba un principio divino, podemos suponer que los egipcios habrían considerado estas «semanas cósmicas» como diferentes energías divinas mediadoras. Otro significado de los decanatos se muestra en el hecho de que un «día cósmico» habría correspondido aproximadamente a setenta y tres años, la duración de la vida de un ser humano, lo que implica que cada generación habría estado bajo la influencia fundamental de uno o dos decanatos.

En cuanto a la estrella Sirio, no hay duda de que mantenía una posición central en la antigua cosmología egipcia. Según Schwaller de Lubicz, «para el Egipto faraónico, [Sirio] desempeñaba el papel de un sol central para todo nuestro sistema solar»[86]. Por supuesto, esto implica que, aunque no formara parte de su cosmología exotérica, existía un conocimiento esotérico del sistema heliocéntrico en los templos. Sin duda la complejidad del sistema del calendario egipcio implica la existencia de una cosmología mucho más compleja que la del esquema de la tierra plana. El esquema de la tierra plana se puede comprender mejor si se lo interpreta como elemento de una ontología metafísica en la que la naturaleza jerárquica del universo se articula en imágenes simbólicas. Sin embargo, más allá de eso, el sistema de calendario utilizado tiene el propósito de alinear a Egipto con las energías cósmicas sutiles, propósito que va más allá de la intención más limitada del esquema de la tierra plana. Sobre todo, el calendario pretendía armonizar a Egipto con el ser divino que se manifestaba en la estrella Sirio, y que no era otro que Isis, la madre que todo lo sustenta en el universo. En un texto tardío, dice Isis:

> Yo soy la que se alza en la estrella Perro [Sirio].
> Yo soy la que las mujeres llaman diosa.
> [...] Separé la tierra del Cielo.
> Mostré los caminos de las estrellas.
> Regulé el curso del sol y de la luna[87].

Se puede ver a Isis en la figura 4.8 en su manifestación como Sirio, «mostrando el camino de las estrellas». Aparece aquí seguida de tres plane-



4.8. Isis muestra el camino de las estrellas.
Techo de la tumba de Seti I. XIX dinastía.

tas, posiblemente Saturno, Mercurio y Júpiter. Isis sostiene el *ankh*, símbolo de la vida, así como un tallo de papiro, que simboliza la fecundidad. Los egipcios se referían a Isis-Sopde como «la Gran Proveedora». Que ese epíteto pudiera usarse para una estrella tan alejada de la tierra nos indica que los egipcios antiguos percibían no sólo su aspecto exteriormente visible, sino también sus cualidades interiores. En el tiempo de los *Textos de las pirámides* se decía que Isis-Sopde «preparaba cada Año Nuevo el sustento» para el rey y para todo Egipto[88].

El Nilo

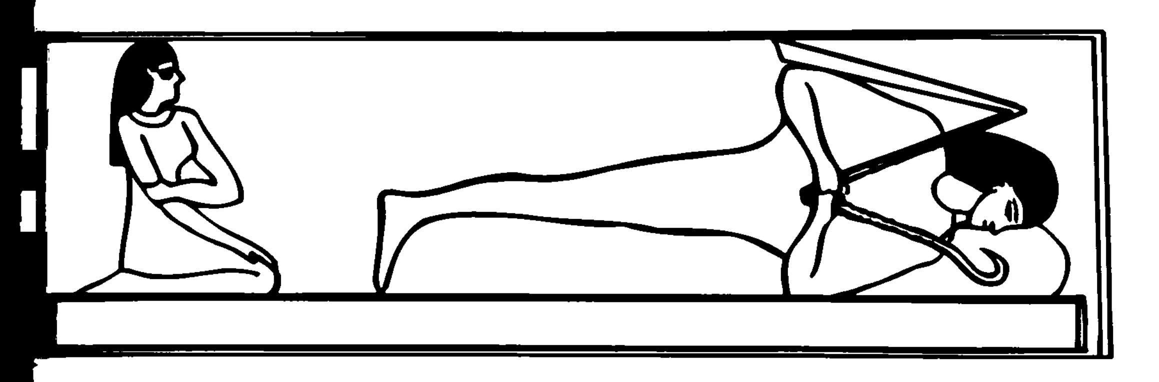
La proximidad temporal de la salida helíaca de Sirio cada año al comienzo de la inundación del Nilo era simbólicamente significativa. Pues lo que exteriormente se experimentaba como proximidad en el tiempo entre dos fenómenos naturales dispares se percibía como expresión de una proximidad espiritual en la relación entre dos seres divinos. El Nilo se consideraba generalmente como la forma física del dios Hapi. Pero el Nilo durante la crecida no era ya simplemente Hapi. Se percibía una nueva fuerza espiritual infundida en el Nilo en la época de la inundación, pues las aguas crecidas se llenaban de poder fertilizante. Las aguas llevaban el barro de aluvión del que dependía la fertilidad de la tierra y que quedaba deposita-

do sobre el suelo cuando las aguas se retiraban. El Nilo crecido ya no era simplemente Hapi; era Osiris, el dios que gobernaba los ciclos de fertilidad y desarrollo; Osiris, el esposo de Isis.

Cuando el Nilo estaba en su nivel más bajo, en los meses precedentes a la inundación, Osiris estaba efectivamente muerto como poder fertilizante. En esa situación, Isis llora por su marido perdido. Según Plutarco, Isis es el suelo, la tierra reseca, el alma de la naturaleza privada de las aguas de la vida[89]. En la figura 4.9, Isis aparece con su esposo, que yace con el rostro vuelto hacia la tierra. En Isis tenemos la descripción de una divinidad cósmica y a la vez de una divinidad que está profundamente implicada en el destino de la tierra y su fertilidad. Pues es la misma madre del universo la que produce la vida en la tierra cuando se manifiesta en el brillo misterioso de la estrella Sirio. El llanto de la tierra es un acontecimiento cósmico, pues el poder de engendrar la vida es uno en todo el universo.

Las lágrimas de Isis en su aspecto cósmico, como Isis-Sopde, provocan la subida de las aguas del Nilo, pues mitológicamente es a través de la solicitud de Isis como Osiris es revivificado y fortalecido. Osiris puede entonces fecundarla y engendrar a Horus. De este modo, cuando las aguas de la crecida se retiran, la tierra pasa a estar bajo la protección de Horus[90]. Así, la estación de la Inundación (Akhet) es seguida por la estación de la Emergencia o Aparición (Proyet). En la figura 4.10, el joven Horus emerge de entre los pliegues de las alas de su madre Isis. Esta imagen puede leerse como la transición de las estaciones, reflejando fielmente el cambio de energía que se producía.

Sin embargo, el gobierno de Horus se caracteriza por la dualidad: Horus gobierna en oposición a Seth. Horus es el protector de la vida, el ga-



4.9. Isis llora a Osiris. Templo de Hathor, Denderah.



4.10. Horus emerge de las alas protectoras de Isis. De una estatua del British Museum.

rante del orden y la armonía en la tierra. Seth es el destructor de la vida, instigador del desorden y del caos. Durante la estación de la Emergencia, cuando el trigo crece, el contraste entre estas dos fuerzas universales alcanza su mayor intensidad en el paisaje. La Tierra Negra, entrecruzada por una red de canales y diques, diligentemente cultivada por los campesinos, es el epítome del orden que produce la abundancia; los eriales desérticos de la Tierra Roja, de Seth, no pueden ocultar su impotencia esencial. Pero una vez la cosecha ha terminado, al final de la estación del cultivo, esta impotencia del desierto gana fuerza: la estación de la Deficiencia (Shomu) es necesariamente el momento de conflicto más intenso entre Horus y Seth, entre las fuerzas universales de creación y destrucción, de orden y desorden, actualizadas en el propio paisaje. En el calor de los meses de Shomu, el poder fertilizante desaparece de las aguas del Nilo; Osiris es asesinado y Seth amenaza con usurpar el derecho legítimo de Horus al trono. De esta manera, las realidades mitológicas se vivían en el plano material y

temporal. El paisaje y sus transformaciones estacionales eran el escenario sobre el que se representaba el drama mitológico.

El reino del mito es el reino de las fuerzas espirituales aprehendidas en imágenes objetivas, es decir, imágenes que penetran más allá de la vida subjetiva de los seres humanos, hasta las realidades universales. Como señala Mircea Eliade: «El mito está unido a la ontología; habla sólo de *realidades* [...] Obviamente, estas realidades son realidades sagradas, pues lo *sagrado* es de forma preeminente lo *real*»[91].

Y precisamente porque los acontecimientos que suceden en el tiempo podían ser percibidos como poseedores de un significado mitológico, transcendente, la relación del egipcio antiguo con la temporalidad implicaba la asimilación de lo temporal con lo transtemporal, lo profano con lo sagrado, el mundo de las apariencias con el mundo de la realidad.

Los festivales y la forma de marcar el tiempo

La atención que los egipcios prestaban a la celebración de festivales a lo largo de todo el año indica claramente la importancia fundamental de su relación con el tiempo. La naturaleza de los festivales del Egipto antiguo estaba perpetuamente orientada hacia lo divino. Los festivales eran el medio principal por el que el pueblo en su conjunto delimitaba el paso del tiempo, pero su función era la de introducir a quienes participaban en ellos en el mundo intemporal de los dioses. Esencialmente, eran un medio por el que el pueblo podía librarse de los lazos terrenales e introducirse en el dominio del mito. A través de los festivales, se marcaba el tiempo por la experiencia regular de lo que transcendía al tiempo.

Según todos los datos que han llegado hasta nosotros, los festivales eran ocasión de reuniones multitudinarias con la celebración de alegres procesiones en las que se cantaba, bailaba, danzaba y se daban palmas. Estas procesiones por las orillas del Nilo acompañarían a un cortejo de barcas sagradas que llevaban a un dios o a varios dioses a lo largo del río. Debemos imaginar una atmósfera de celebración real, con abundante colorido, con estandartes y banderas ondeando sobre las muchedumbres exultantes de alegría (y a menudo ebrias de vino)[92]. Pero el fervor que embargaba al pueblo era esencialmente un fervor religioso. Todo lo que se hacía se ponía en relación con los dioses. Se hacía en su honor, para invocarlos o para reconocer y celebrar su presencia. Por tanto, en el centro de toda esa actividad estaban los sacerdotes, realizando sacrificios y ritos sagrados.

Los festivales eran acontecimientos de masas en los que participaban

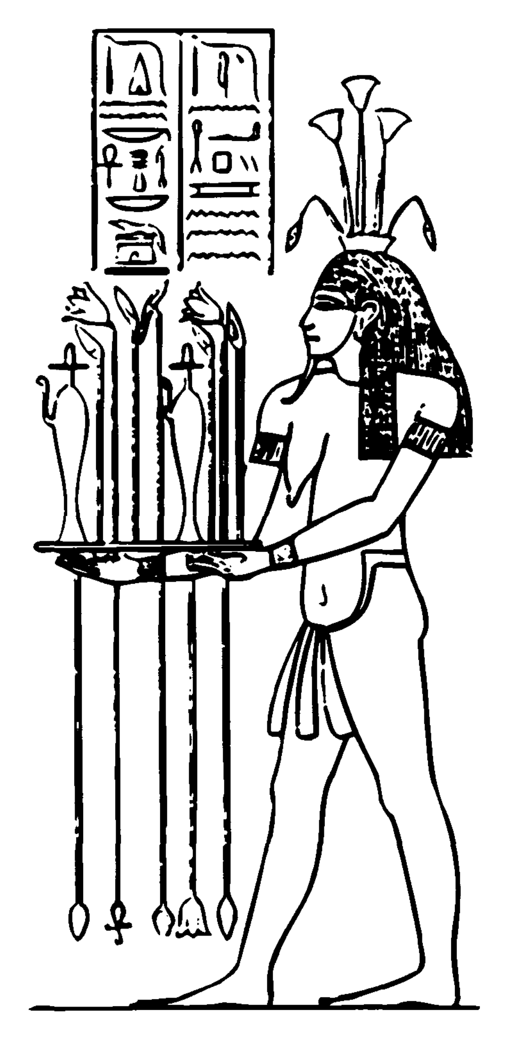
comunidades enteras –hombres, mujeres y niños–. Herodoto ofrece cifras asombrosas sobre el número de asistentes: en su tiempo, setecientas mil personas acudían regularmente al festival de Bast, en Bubastis. Decenas de miles se reunían para celebrar el festival de Isis en Busiris[93]. Sin embargo, los festivales no eran de ninguna manera simplemente acontecimientos de masas. Junto a la ruidosa y emotiva celebración externa, había también un aspecto muy sereno. Cada festival importante era también ocasión para la práctica de ritos esotéricos en los templos. Estos ritos eran en muchos casos iniciáticos y se realizaban principalmente en el contexto del culto osiríaco. Debemos comprender, pues, que, junto al clamor en las calles y en las riberas del Nilo, en los templos y sus santuarios se vivían intensas experiencias transformadoras.

Daremos a continuación una descripción de algunos de los principales festivales específicamente relacionados con las tres estaciones, determinadas por el Nilo. Muchos festivales estaban calculados para que coincidieran con la transición de una estación a otra, pero nos centraremos en aquellos relacionados directamente con los acontecimientos mitológicos que se actualizaban, en el plano material, en el ciclo del Nilo.

La inundación

Hacia la época del solsticio de verano, Sirio reaparecería en el cielo nocturno. Esta «subida de Sopde», como se le llamaba, se consideraba el verdadero día de Año Nuevo. Determinaba el punto de partida del año sóthico y del año lunar, comenzando este último el primer día de invisibilidad de la luna (el día anterior a la nueva lunación) antes de la salida del sol y después de «la subida de Sopde». Los festivales sagrados de Egipto estaban perfectamente calculados para coincidir con las fases de la luna. Los egipcios, en realidad, empleaban tres calendarios: el calendario civil «movible» de 360 días más 5 días epagomenos; el calendario sóthico de 365,25 días, y el calendario lunar, que normalmente constaba de sólo 354 días (12 meses lunares). Debido a este déficit y a la fluctuación del ciclo lunar en relación con el año sóthico, cada dos o tres años se intercalaba un mes de unos once días, dedicado a Thoth.

Poco después del ascenso de Sirio, el Nilo respondía y empezaba la inundación. La crecida era provocada, mitológicamente, por las lágrimas de Isis, y por eso el festival que señalaba el comienzo de la estación de la Inundación (Akhet) llegó a ser conocido como «El descenso de la gota». Según Heliodoro, que escribe en el siglo IV, este festival «era el más importante de los ritos egipcios. Se celebraba más o menos en el solsticio de



4.11. Hapi, el dios del Nilo, llevando dones de agua y flores. Templo de Horus, Edfu.

verano, al comienzo de la subida del río; ningún otro festival suscitaba tanto fervor entre los egipcios»[94].

En su nivel más popular, este festival no era osiríaco. Para la masa del pueblo, era un festival en honor de Hapi, el dios del río, representado en la figura 4.11. Ahí es típicamente hermafrodita, viste un cinturón de pescador y lleva jarrones de agua y flores, que eran sus dones al pueblo de

Egipto. Debido a los diferentes grados de comprensión de lo divino, los festivales estacionales del antiguo Egipto no se restringían necesariamente al culto de un solo dios. Era posible y conveniente que Osiris estuviera relacionado con un nivel, y Hapi con otro.

Hapi era un dios que pertenecía realmente al estrato de la religión popular y no tenía ningún culto formal en el templo. El famoso «Himno a Hapi» (que nos ha llegado en varias versiones) expresa la intensidad del sentimiento que se despertaba al principio de la inundación y describe vívidamente las celebraciones que se realizaban:

Cantos de arpa se elevan para ti,
el pueblo te canta dando palmas;
los jóvenes, tus hijos, te gritan su alegría,
para ti se engalanan las multitudes;
tú, que vienes con riquezas, embelleciendo la tierra,
haciendo que todo florezca;
haciendo latir más fuerte el corazón de las embarazadas,
oh tú, que amas el crecimiento en todas las criaturas.

Cuando has subido a la residencia real,
el pueblo se deleita en los dones de la vega,
con lotos perfumados y flores frescas.
Las manos de los niños están llenas de hierbas,
y se olvidan de comer.
Las casas se llenan de bendiciones,
el país entero salta de alegría.

Cuando te levantas, Hapi,
se hace el sacrificio para ti;
se sacrifican bueyes para ti,
se hace una gran oblación para ti.
Se engordan aves para ti,
tu generosidad te es devuelta.

Se hacen ofrendas a todos los dioses
de lo que Hapi ha suministrado,
bueyes, cabras e inciensos escogidos
y aves asadas.

¡Qué alegría cuando vienes!
¡Qué alegría cuando vienes, Hapi!

¡Qué alegría cuando vienes!
¡Tú, que alimentas a gentes y animales
con los dones de las vegas!
¡Qué alegría cuando vienes!
¡Qué alegría cuando vienes, Hapi!
¡Qué alegría cuando vienes![95]

Para comprender el júbilo de este himno, debemos recordar que en el Egipto antiguo existía siempre la posibilidad de que el Nilo no llegara a crecer lo suficiente, y la inquietud recurrente de que pudiera no haber inundación: hay numerosas referencias a hambrunas en la historia egipcia. No podía existir ninguna confianza cierta en que se produjera la inundación adecuada en un año particular, y la época de la inundación también podía variar considerablemente de un año a otro. No es difícil imaginar el temor que se extendería sobre la nación en los años de inundación tardía. En el festival celebrado en Silseleh, en el Alto Egipto, el sacerdote oficiante (a veces el mismo rey), habiendo sacrificado un toro y un ganso, arrojaría luego a las aguas un papiro sellado con un escrito que ordenaba a Hapi crecer hasta el punto justo[96]. Así, se invocaba la autoridad de Horus (en el rey) para asegurarse de que el dios del río actuaría de acuerdo con el principio universal de orden.

Pero, como hemos visto, además de Hapi, se percibía otra presencia divina más poderosa en las aguas crecidas: Osiris. En los *Textos de las pirámides*, leemos:

Oh Osiris [...] sube hasta Horus,
entrégate a él,
no estés lejos de él.
Horus ha venido para que pueda reconocerte;
ha aplastado a Seth por ti, y le ha atado,
tú eres su destino [de Seth] [...]
Horus viene y reconoce a su padre en ti,
rejuvenecido en tu nombre de Agua Joven[97].

La inundación se describe aquí como el rejuvenecimiento de Osiris. En los meses de Shomu, cuando el poder fertilizante del Nilo se reducía a nada, Osiris era claramente impotente y su energía había desaparecido de las aguas. Plutarco describe las ceremonias realizadas en la época crítica de transición:

Entonces los sacerdotes, entre otras tristes ceremonias, cubren una vaca dora-

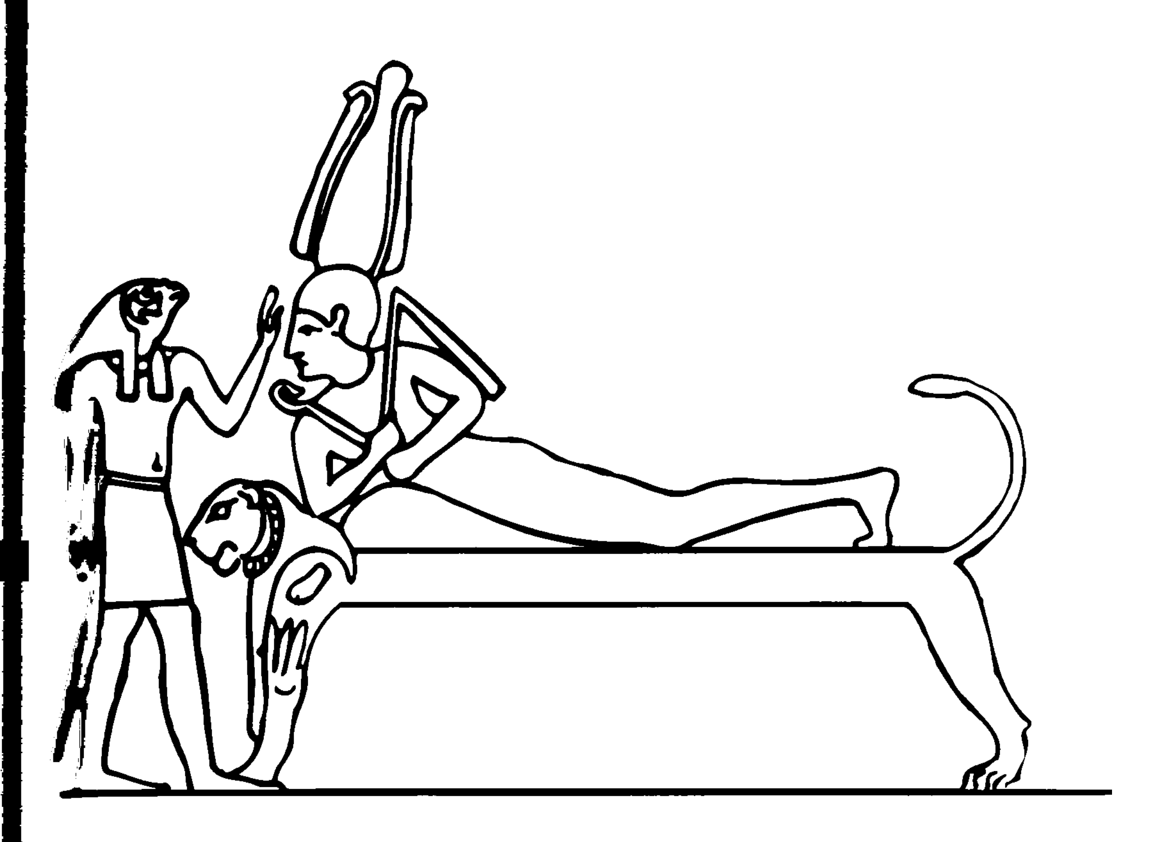
da con una ropa de lino negro y la muestran como una señal de luto por parte de la diosa (pues consideran que la vaca es una imagen de Isis y de la tierra) durante cuatro días consecutivos desde el decimoséptimo día del mes.

[...] La noche del día diecinueve, bajan al agua y los sacerdotes y sus ayudantes sacan la caja sagrada que estaba dentro de un cofre de oro. En éste vierten algo del agua para beber que han llevado con ellos, y el pueblo presente grita: «¡Osiris ha sido encontrado!». Luego mezclan tierra fértil con agua y, tras mezclar con ellas valiosas especias e incienso, modelan una imagen con forma de luna creciente, y la visten y adornan, indicando que consideran a estos dioses [es decir, a Isis y Osiris] como los principios de la tierra y el agua[98].

Estos rituales tenían un origen muy antiguo. En los *Textos de las pirámides* abundan las referencias a Isis y Neftys, y a veces a Horus, «encontrándose» con Osiris en la ribera, acontecimiento generalmente situado «en las orillas de Bedit», cerca de Abydos[99]. En la figura 4.12, Osiris se alza sobre un costado en respuesta a Horus, que ha llegado a donde estaba Osiris, boca abajo, en su lecho de muerte. Como en el caso del Rey Pescador en la leyenda del Graal, la curación o revivificación de Osiris en el dominio mitológico tiene consecuencias que afectan directamente al dominio físico. Cuando Osiris se levanta, las aguas vivificantes del Nilo empiezan a crecer de nuevo.

El «encuentro» con Osiris era probablemente una parte de un festival osiríaco mucho mayor que se celebraba en Abydos. En otras partes, los festivales que celebraban la crecida del Nilo deben de haber adoptado formas diferentes, pero muchos habrían sido esencialmente osiríacos en su contenido, acentuando la transición del dios desde un estado de impotencia derrotada a otro de poder vivificante.

Los rituales efectuados en esos festivales deben de haber sido realizados con la sensación de participar realmente en los acontecimientos espirituales que ocasionan la crecida. Para los egipcios antiguos, nada ocurría en el mundo físico que no tuviera su causa espiritual. La causa de la crecida del Nilo era la renovación de la potencia divina de Osiris, que entraba a raudales en el reino de la vida desde el reino más allá de la vida (el Dwat), donde se producía su resurrección. En tiempos del antiguo Egipto, la crecida del Nilo era un suceso físico y espiritual. En la medida en que era espiritual, pertenecía al reino del mito, y era así susceptible de invocación y reactualización ritual por parte de los seres humanos. Así como celebraban su presencia renovada, los rituales invocaban en forma dramatizada el poder espiritual presente en la crecida. Los actos rituales realizados por los sacerdotes y el pueblo resonaban en el reino espiritual, el reino de los dioses y de las causas primeras. Deben ser considerados no simplemente como



4.12. El levantamiento de Osiris por Horus significa el principio de la crecida. Templo de Hathor, Denderah.

prácticas religiosas, sino también mágicas en su intención y en su efecto.

Además del festival osiríaco, o tal vez como aspecto adicional, Heliodoro indica que tenía lugar una tercera celebración enteramente esotérica en los santuarios del templo. Aquí los iniciados supremos tenían «las revelaciones más claras», que transcendían completamente el nivel de la imaginería mítica[100]; pero más allá del informe de Heliodoro, no es posible decir exactamente lo que ocurría en estos ritos iniciáticos secretos.

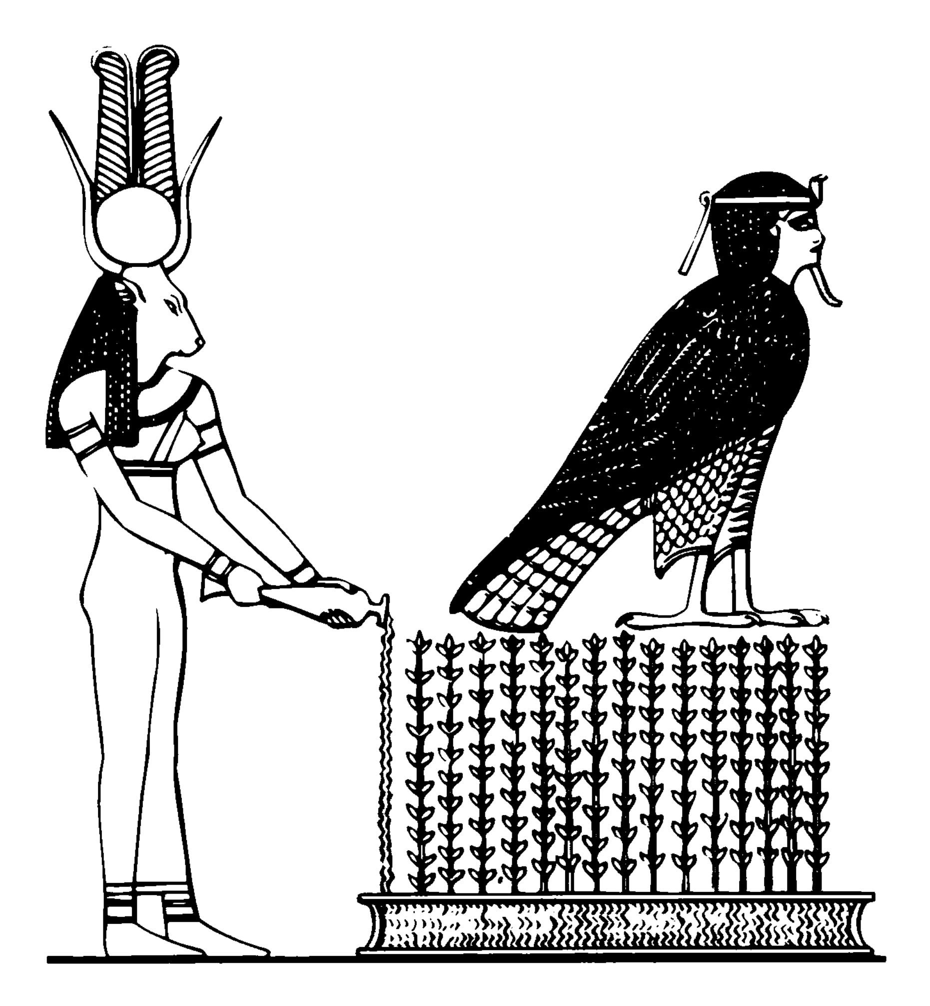
La Aparición o Emergencia

En octubre-noviembre, al final de la estación de Akhet (Inundación), cuando la gran crecida empezaba a retroceder dejando a la vista una vez

más los campos cubiertos de lodo, se celebraba el festival de Khoiak. Registrado en los muros del templo de Denderah como un festival de dieciocho días, se celebraba durante la segunda mitad del mes de Khoiak, esto es, durante el período de la luna menguante, culminando en la muerte de la luna vieja y el renacimiento de la nueva luna. Era el equivalente del festival de primavera de la Europa del norte, pues en esa época del año se sembraba el trigo y la cebada, así como muchos otros cereales que requieren el tiempo más suave de los meses de Proyet (la estación de la Aparición o Emergencia).

El festival de Khoiak parece haber sido abrumadoramente osiríaco en su tono. Representaba el drama de la muerte y resurrección de Osiris. Para el pueblo, Osiris estaba en el grano como su poder de crecimiento. Era él quien «hacía el grano a partir del líquido que está en él para alimentar a nobles y campesinos»[101].

En Filae, hay un relieve que muestra a una diosa con cabeza de vaca (Isis-Hathor-Sopde) vertiendo agua de un vaso sobre la tierra negra (= irrigada), de la que surge el grano. Por encima del grano, saliendo de él, está la forma del alma de Osiris (fig. 4.13). El relieve ilustra la creencia de que, como resultado de las aguas vertidas sobre la tierra, no sólo las semillas empiezan a crecer, sino que el brote de la vegetación es también la «elevación» de Osiris[102]. El sentido implícito es que la siembra de la semilla era considerada como un entierro o sepultura de Osiris, anterior a su «resurrección» en las plantas vivas. El relato de Plutarco sobre la actitud del campesino egipcio ante la semilla sembrada apoya esta idea: «Cuando remueven la tierra con sus manos y la cubren de nuevo después de haber esparcido las semillas, preguntándose si éstas crecerán y madurarán, entonces se comportan como quienes hacen un entierro y lloran»[103]. Esto no quiere decir que Osiris siempre fuera considerado simplemente un dios de la vegetación, o se le identificara sencillamente con el grano. Su culto tenía demasiadas facetas para que sólo fuera eso, incluso para los campesinos. Más bien diríamos que Osiris era comprendido como un poder inmanente en las semillas sembradas. Osiris era el poder por medio del cual el potencial de vida de la semilla se hacía manifiesto exteriormente en la forma física visible de la planta. Osiris gobernaba los procesos de manifestación por los que aquello que existía espiritualmente llegaba a adquirir materialización física, exterior. Cuando el influjo de las fuerzas vitales en el mundo físico no se producía, Osiris estaba inevitablemente «perdido» o «muerto». Pero cuando esos procesos se ponían en movimiento, se debía a la actividad (o reactivación) de Osiris en el Otro Mundo. El poder divino de crecimiento, contenido en la semilla, está –en la medida en que es una potencialidad no realizada– efectivamente muerto. Para que la semilla crezca y manifieste su



4.13. El alma de Osiris se eleva por encima del cereal. Templo de Isis, Filae.

potencialidad interior en forma exterior, el poder divino inmanente debe hacerse activo, y en la medida en que lo hace el crecimiento de la planta revelará algo de la presencia divina.

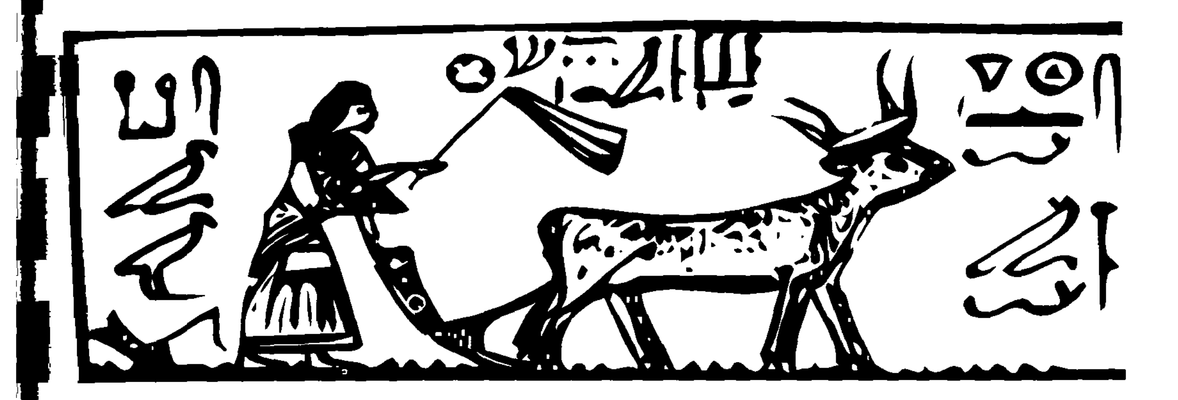
Para los antiguos egipcios existía una relación íntima entre el mundo mítico y el natural. En el mundo mítico se aprehendía la realidad verdadera, de la que el mundo natural participa. El mito de Osiris expresa en imágenes el enlace de los dos mundos, y a través de esas imágenes se puede experimentar la relación del nivel espiritual del ser con el nivel fenoménico.

Ése es el punto de vista desde el que debemos aproximarnos a los ri-

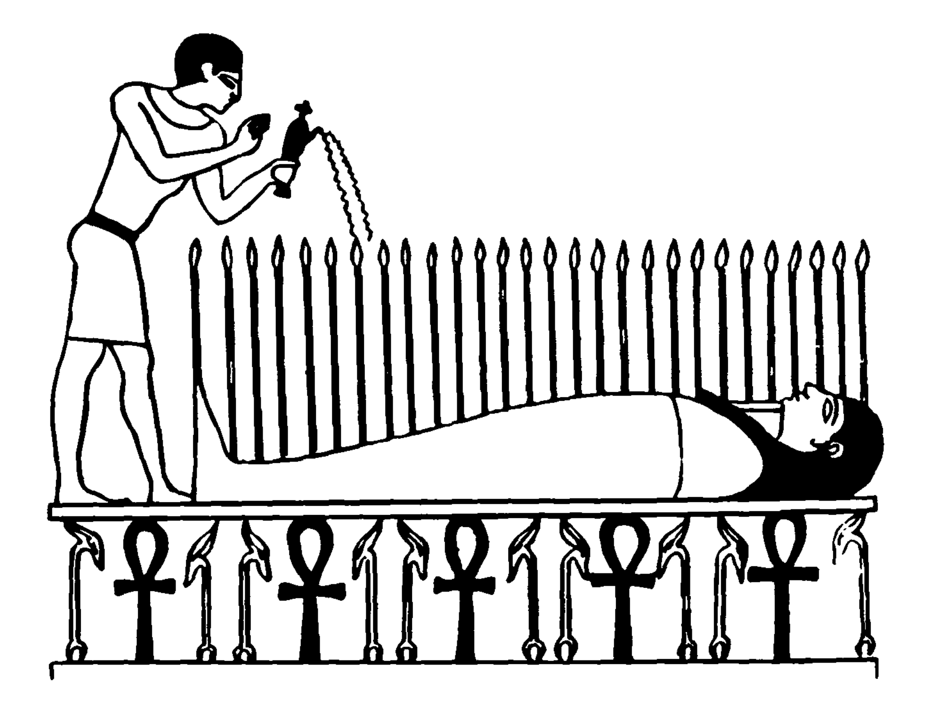
tuales formales que caracterizaban el festival de Khoiak. El festival comenzaba el día duodécimo de Khoiak con una ceremonia de arado y siembra en la que dos vacas negras eran uncidas a un arado hecho de tamarisco; la reja del arado era de cobre negro. Un muchacho que iba detrás esparcía semilla de cebada en un extremo del campo, de lino en el centro y de espelta en el otro extremo. Se recitaba un capítulo del ritual de «la siembra de los campos»[104]. Es probable que esta ceremonia fuera una representación simbólica de la muerte y el enterramiento de Osiris. En algunos lugares, el muchacho era seguido por un asno, símbolo de Seth, que, al pisarlas, introduciría las semillas en el suelo. Éste y otros rituales similares se habrían celebrado por todo Egipto para marcar el comienzo del arado y la siembra introduciendo estas actividades en un contexto mitológico. Tal vez fuera como referencia a esta parte del festival que las escenas de arado se describen tan a menudo en los papiros del *Libro de los muertos* del Imperio Nuevo, como parte normal de las representaciones de la estancia de los muertos en el Dwat. Puesto que el Dwat es el lugar de transformación y renacimiento, esas representaciones simbólicas de la pasión de Osiris tendrían claramente una eficacia mágica. La figura 4.14 muestra al escriba Ani arando en una cierta región del Otro Mundo, a lo que se alude con frecuencia en los textos más antiguos del Imperio Medio, que pertenecía al Hipopótamo Blanco. Como veremos en el capítulo 10, este hipopótamo era una posible alusión a la diosa Ipy, que estaba implicada en el renacimiento del alma[105].

Un segundo rito, comparable a éste y que conocemos desde la época ptolemaica, se realizaba en los templos[106]. Consistía en llenar una efigie de oro ahuecada de Osiris (momificado) con una mezcla de cebada y tierra. Esto se hacía en presencia de la diosa Shenty, representada al parecer por la imagen de una vaca hecha de madera dorada de sicomoro. La efigie se ponía luego en una vasija de piedra poco profunda y era regada diariamente durante nueve días. El noveno día, se exponía al sol justo antes del crepúsculo. Al día siguiente la efigie, con sus semillas germinadas, era llevada en viaje ceremonial sobre el lago sagrado del templo, viaje que podría haber durado tres días, después del cual se enterraba en una cámara denominada «Casa de Sokar» (un importante dios del Otro Mundo), del que previamente se había quitado la efigie del año anterior[107].

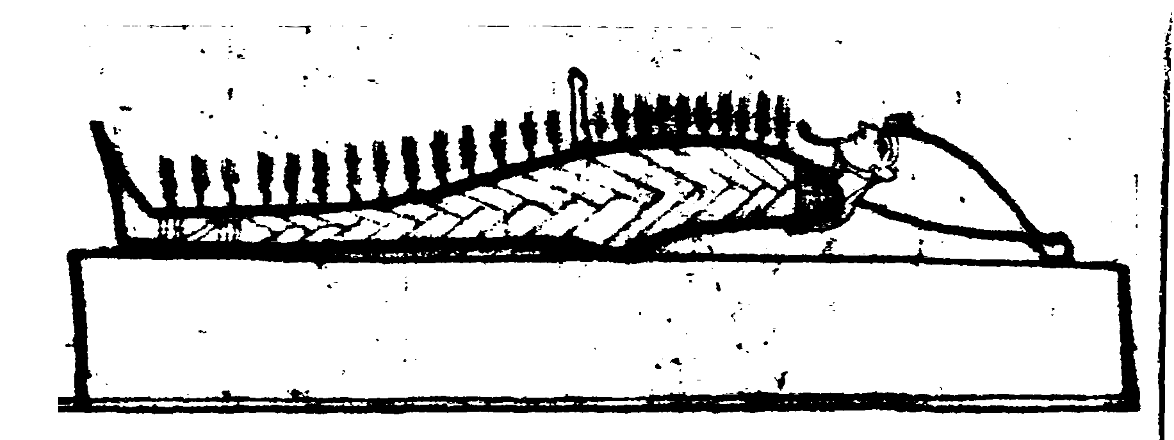
La realización de este rito no estaba en modo alguno restringida a los sacerdotes y los templos, sino que probablemente el pueblo común (utilizando materiales más simples) llevaba la efigie por todo el país. La figura 4.15 es una de las muchas imágenes de este rito que ha llegado hasta nosotros. Es un bajorrelieve del templo de Filae y muestra el grano creciendo del cuerpo postrado de Osiris como respuesta al riego. En la figura 4.16,



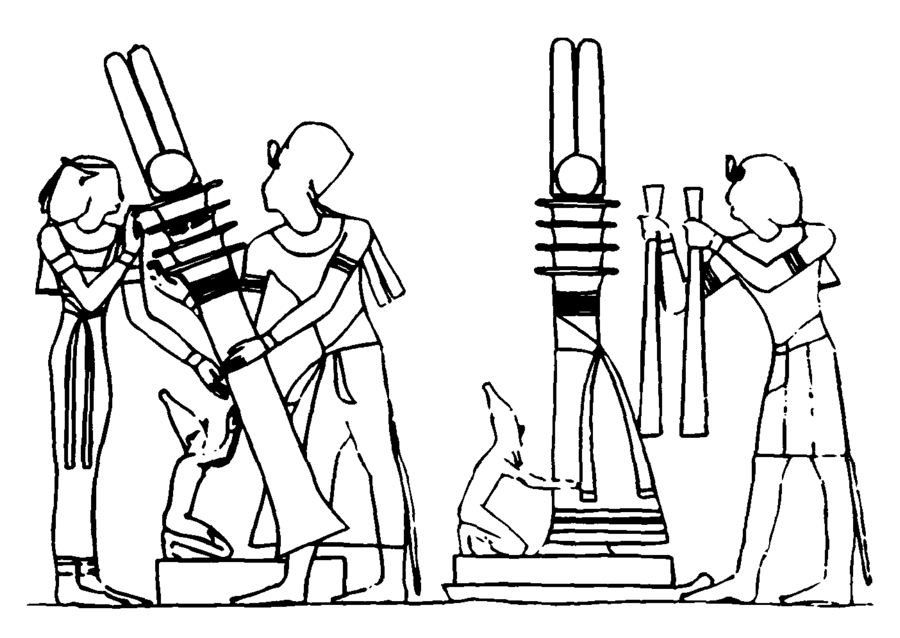
4.14. Arando con bueyes, tarea simbólica y práctica.
Papiro de Ani. XVIII dinastía.



4.15. El grano crece del cuerpo de Osiris.
Templo de Isis, Filae.



4.16. La germinación de la semilla se debe al despertar de la energía sexual de Osiris. Papiro Jumilhac, Louvre, París.



4.17. Seti I erige la columna *djed*. Templo de Seti I, Abydos.

la germinación de las semillas se vincula al despertar sexual de Osiris. El despertar de Osiris supone la activación de la energía sexual universal de la que surge toda vida. Esta energía sexual es mediada por Osiris en el Dwat, desde donde es canalizada por él hacia el mundo.

El enterramiento de la efigie se producía el día del «entierro de Osiris», el último día de la estación de la Inundación[108]. Esto significaba que el brote de la semilla del cuerpo de Osiris se produciría en la cámara funeraria. En el calendario lunar, la sepultura o entierro correspondía al último día de la luna menguante. Es probable que puesto que el primer día del mes era aquel en el que no se veía la luna, se hubiera considerado que esa día Osiris estaba «perdido».

El acontecimiento siguiente en esta secuencia de rituales se habría producido después, el día siguiente, el primer día de la luna creciente[109]. Este acontecimiento era el levantamiento de la columna *djed*, símbolo de la resurrección de Osiris y de la renovación de los poderes de la vida. Acontecimientos clave de este ritual están dibujados en el templo de Seti I en Abydos. En la figura 4.17, el *djed* aparece primero a la izquierda, levantado por Seti con la ayuda de Isis. Una vez puesta en pie la columna, a la derecha, se ata una tela alrededor de su parte central, y se le presentan ofrendas de lino.

El simbolismo del *djed* es sumamente complejo, y aquí sólo podemos hacer alguna alusión a él. En un nivel representaba la columna vertebral de Osiris. Yacente sobre el suelo expresaba el carácter inerte y falto de vida del Osiris muerto. Levantado, significaba su transformación en el Señor de la Vida, la fuente de las fuerzas vivificantes que penetran en este mundo desde el Otro Mundo. Es probable que el *djed* tuviera originalmente espigas de cereal atadas en varias filas, y ha sido descrito razonablemente como «un símbolo de poder en el que se preservaba la energía del grano»[110]. Sin embargo, una interpretación puramente naturalista del *djed* distorsionaría su significado más profundo como emblema de Osiris, que era el dios por excelencia del dominio psíquico: el levantamiento de la columna *djed* simbolizaba también el renacimiento del alma.

El levantamiento del *djed* se producía en la nueva estación de Proyet y «abría» el año. Por ello, a pesar de que tenía lugar en el quinto mes, era considerado como otro día de Año Nuevo[111]. Para los egipcios, el aflujo de fuerzas vivificadoras al mundo de la naturaleza dependía de la resurrección de Osiris «en el otro lado», en el reino espiritual del Dwat. Por esta razón el festival de Khoiak se consideraba el momento más propicio para la coronación del rey, al estar el acceso al trono de Horus íntimamente relacionado con la «resurrección» de Osiris.

Los rituales del templo finalizaban el primer día de la estación de Proyet. Ese día se celebraban festividades en todo Egipto[112]. Éstas debieron de

ser comparables a las festividades del Día de Mayo en el norte de Europa. Resulta difícil averiguar en qué medida los ritos del templo se reflejaban generalmente en las celebraciones del pueblo. Todas las festividades deben de haberse celebrado con diferentes grados de implicación espiritual. Aunque en el nivel popular el festival era osiríaco, sin embargo, la comprensión de los misterios más profundos referentes a la presencia de Osiris en los mundos natural y espiritual, y su relación con el alma humana, debió de haber variado en gran medida. No obstante, a juzgar por lo que dice Plutarco, podemos suponer que la masa del pueblo debió de vivir los estados anímicos completamente distintos de la aflicción seguida del regocijo que acompañaban a la pasión y la resurrección del dios.

La cosecha

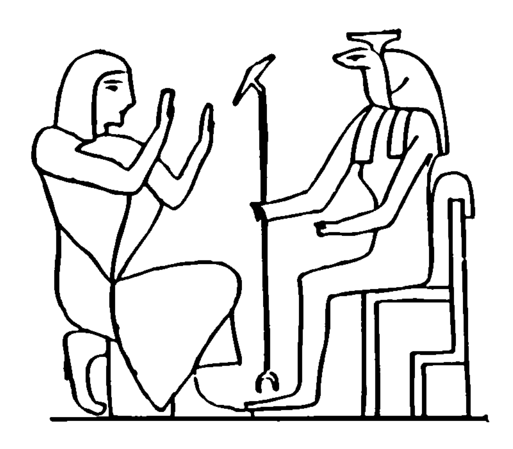
El tercero de los grandes festivales del año era el que marcaba la transición de la estación de emergencia y crecimiento a la estación de la deficiencia. El festival correspondía al tiempo de la cosecha, en marzo-abril, y se celebraba dos veces: una vez en el octavo mes y otra en el noveno del calendario egipcio. Mientras que el festival de Khoiak empezaba con la luna llena y culminaba con la reaparición de la luna creciente, el festival de la cosecha parece haber comenzado con el inicio de la luna creciente en el mes de Renenutet (octavo mes). Era en ese momento cuando se ofrecían los primeros frutos a la diosa que daba nombre al mes[113]. Pero las celebraciones principales en honor de Renenutet coincidían con la luna llena[114].

Renenutet era una diosa del pueblo y se la adoraba en los santuarios de los pueblos más que en los templos. Durante la recogida de los cereales y el prensado de las uvas, se le hacían ofrendas en sus santuarios, en los que estaba representada como una diosa con cabeza de serpiente[115] (fig. 4.18).

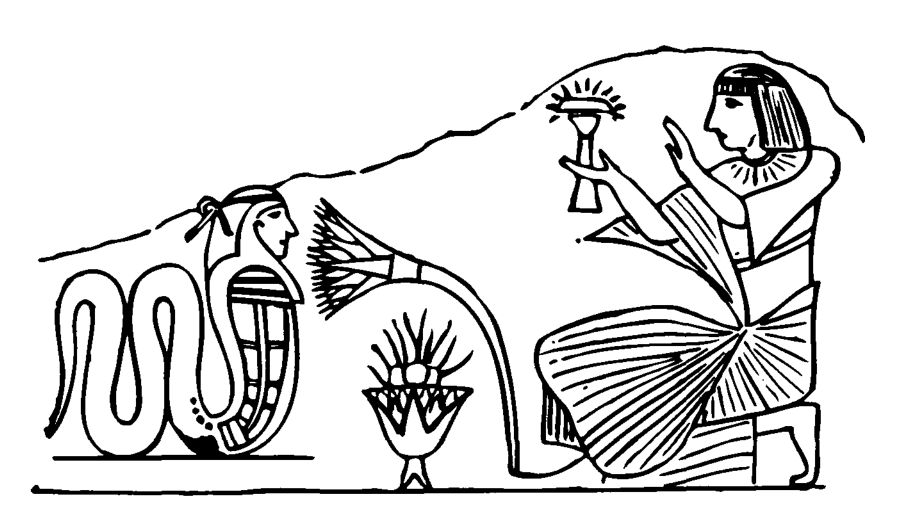
Renenutet podía ser representada igualmente como una serpiente con cabeza de mujer. En la figura 4.19, por ejemplo, la diosa aparece como una cobra con cabeza de mujer a la que el adorador presenta flores, frutas y pasteles.

Es significativo que a veces se la representara llevando al todavía inmaduro dios Neper, el dios del grano, al que ella cría hasta la madurez (fig. 4.20). En tiempos posteriores, Renenutet fue asimilada a Isis, lo que implica que en la medida en que era madre de Neper, era también su esposa, puesto que Neper (desde la perspectiva de la religión oficial) era un aspecto de Osiris. La relación de Isis con Min tenía en ocasiones, como su relación con Horus, la misma clase de ambigüedad.

Al principio del noveno mes, con la luna nueva, la presencia divina que

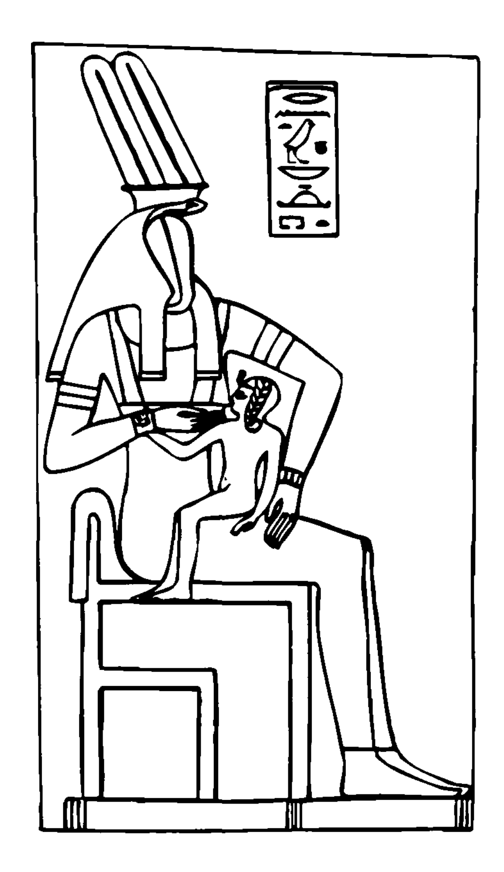


4.18. Adoración de la diosa con cabeza de serpiente Renenutet. Imperio Nuevo.



4.19. Ofrendas a Renenutet en forma de cobra con cabeza de mujer. Estela del Imperio Nuevo.

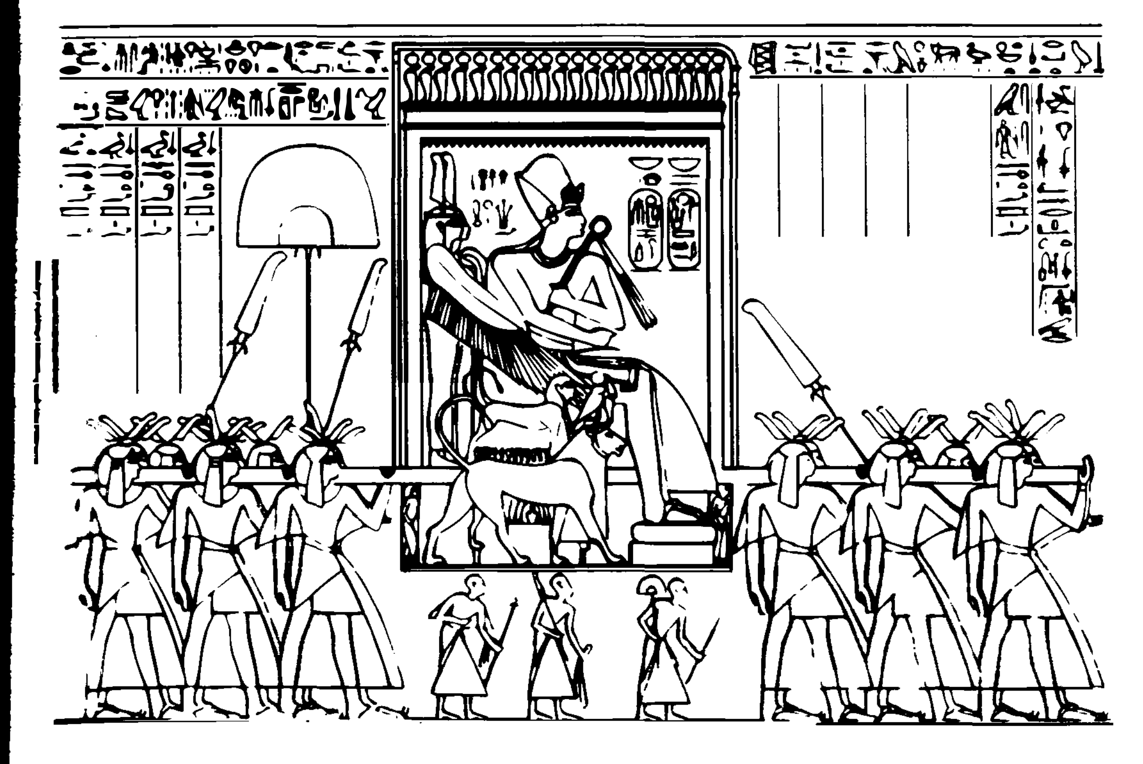
presidía la cosecha se desplazaba de Renenutet a Min. Normalmente representado como un dios itifálico, Min era de manera preeminente un dios de la fertilidad. Durante el Imperio Medio Min había estado asociado con Horus, y con frecuencia se hacen referencias al dios sincrético Min-Horus cuya madre era Isis. Sin embargo, Isis podía ser también consorte de Min, y Horus su hijo. En cualquier caso, el faraón, como la encarnación vi-



4.20. Renenutet y Neper,
el dios del grano. Imperio Nuevo.

viente de Horus, tenía una relación especial con Min. En su coronación, había una gran procesión y fiesta en honor de Min, que inyectaba las energías regenerativas de Min en el reino y reafirmaba los poderes de fertilidad en todo el país. La procesión y fiesta de Min se repetía cada año en el tiempo de la cosecha.

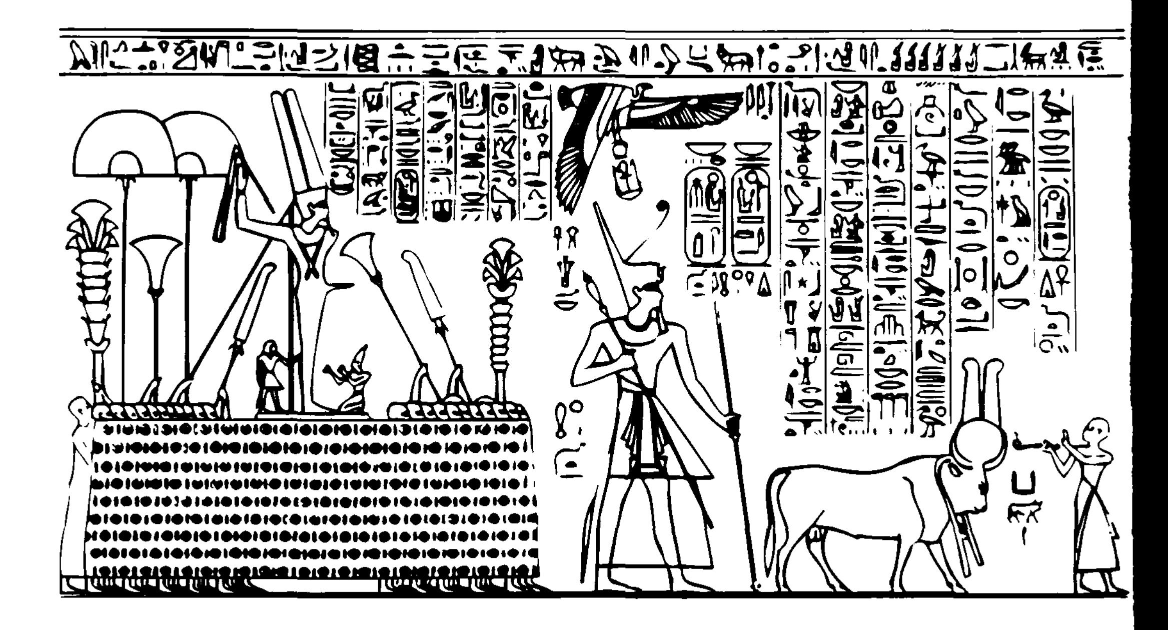
El festival de Min empezaba el primer día del mes noveno (comienzo de la estación de Shomu), el día antes de la nueva luna[116]. La sucesión de los acontecimientos de este festival se puede encontrar esculpida sobre el segundo pilón del Ramesseum (XIX dinastía) y en el segundo patio del templo de Ramsés III en Medinet Habu (XX dinastía). A pesar de que estas representaciones pertenecen al Imperio Nuevo, hay una referencia a la «procesión de Min» en una mastaba de Giza (V dinastía) indicando que sus fiestas se observaban también en el Imperio Antiguo[117]. Aunque conoce-



4.21. Festival de Min: el rey aparece.
Templo de Ramsés III, Medinet Habu.

mos los detalles del festival de Min por los templos tebanos de Ramsés II y Ramsés III, se celebraban de forma similar en todo Egipto en la época del comienzo de la cosecha del cereal, en marzo-abril[118].

El festival comenzaba con una espléndida procesión en la que se llevaba al rey con gran pompa al santuario de Min (fig. 4.21). Allí, el rey quemaba incienso y derramaba libaciones ante el dios. Concluida esta ceremonia de apertura, salía del santuario del templo un segunda procesión, más concurrida que la anterior, en la que el dios era llevado en andas sobre los hombros de los sacerdotes (fig. 4.22: aquí solamente se ven los pies y las cabezas de los sacerdotes). La procesión era conducida por sacerdotes que llevaban enseñas de los dioses e imágenes de los antepasados reales. Tras ellos, se llevaba el toro blanco sagrado de Min atado con una cuerda. Detrás del toro caminaba el rey, o, cuando el rey no estaba presente, el sacerdote principal. La imagen del dios seguía al rey, llevada en alto por sacerdotes con la cabeza afeitada; mientras que detrás del dios otros grupos de sacerdotes llevaban manojos de lechugas sagradas (la *Lactuca sativa* de

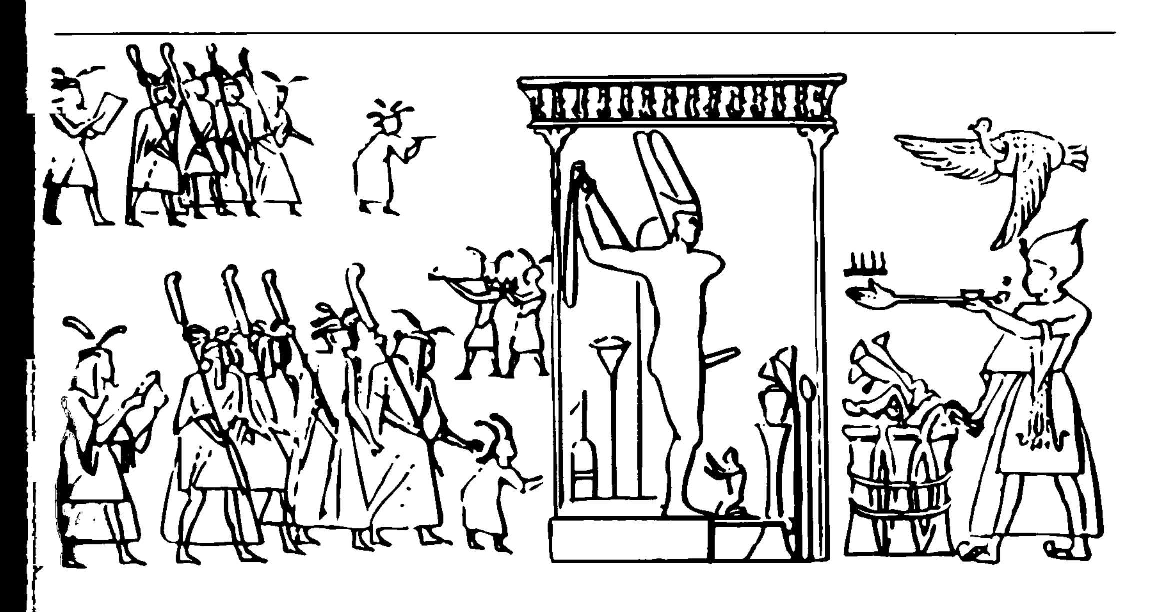


4.22. Festival de Min: el dios es llevado en procesión. Templo de Ramsés III, Medinet Habu.

hojas largas) al dios, que eran consideradas en todo el mundo antiguo poseedoras de propiedades afrodisíacas. La procesión iba acompañada por el canto de himnos en honor del dios.

Al final del día (probablemente en el campo), Min era puesto en su trono, denominado «la escalera», bajo un dosel. Se hacían sacrificios y se llevaban ofrendas al dios (fig. 4.23). El acto principal de esta ceremonia tenía lugar ahora: el rey (en otras partes, el jefe de los sacerdotes) siega simbólicamente las primeras espigas de trigo emmer y luego las ofrece al dios. Según Frankfort, es posible que el rey y la reina tuvieran relaciones sexuales rituales en esta fase de la ceremonia, con el rey adoptando el papel de Min[119]. La ceremonia finalizaba con la liberación de cuatro gorriones en los cuatro puntos cardinales, para llevar las noticias del festival de Min y de la prosperidad del rey a todos los lugares de Egipto.

Mediante la realización de estos rituales, el dios Min se convertía en una presencia tangible. Se producía una fusión entre los reinos mítico y natural. Min es el principio arquetípico de la fertilidad y la regeneración; la celebración de un festival en su honor habría tenido por objetivo invocar y «bajar a la tierra» la potencia del dios. Es particularmente significativo, por tanto, que el rey se convirtiera, en cierta fase de la ceremonia, en la



4.23. Ofreciendo incienso a Min.
Templo de Ramsés III, Medinet Habu.

encarnación viva del dios. En su ser se realizaba la unión de los reinos físico y arquetípico. Puesto que uno de los papeles principales del rey en Egipto era asegurar la fertilidad del país, su fusión con el dios no sólo era simbólicamente apropiada, sino necesaria. La datación de este festival de la fertilidad para que coincidiera con la cosecha requiere no obstante otra explicación. Los festivales de la fertilidad están normalmente más relacionados con la siembra de la semilla que con su cosecha. Para comprender la naturaleza del festival de la cosecha es necesario verlo en su contexto osiríaco.

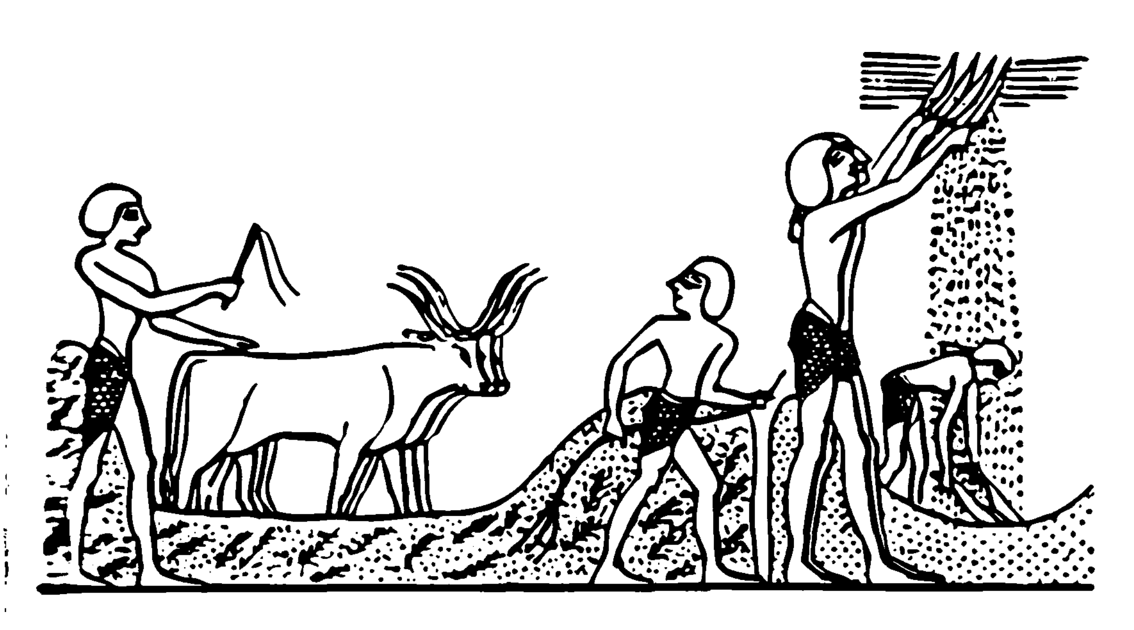
Dado que se identificaba a Osiris con la fuerza vital del cereal, se seguiría de ello que la siega del cereal simbolizaba su muerte. Diodoro de Sicilia relata que los agricultores se golpeaban el pecho y se lamentaban sobre las primeras gavillas de cereal segado, al tiempo que invocaban a Isis[120]. En el Dramatic Ramasseum Papyrus, Osiris aparece como la cebada que es golpeada (es decir, trillada) por Seth en forma de asno, lo que se describe como «cortar al dios en trozos». Un ritual de trilla semejante, que se remontaba probablemente a la V dinastía, consistía en hacer pasar unos terneros sobre el grano para trillarlo. Esto se hacía, posiblemente, para ocultar el lugar del enterramiento de Osiris a las fuerzas de Seth. Pero si la sie-

ga y la trilla del grano simbolizaba la muerte de Osiris, ¿por qué entonces era el festival de la cosecha básicamente un festival de fertilidad?

La clave para comprender el festival radica en la relación de Osiris con Horus. Es significativo que en el ritual pintado en Medinet Habu, las estatuas cúlticas de los antepasados reales (colectivamente Osiris) estén presentes como testigos de lo que ocurre. Es a través de la muerte de Osiris como Horus asciende al trono y puede asegurar la fertilidad y prosperidad del país. Como hemos visto, el dios Min estaba, al menos desde el Imperio Medio, asociado con Horus más que con Osiris; Horus y Min eran considerados una sola divinidad, al compartir la misma madre, Isis[121]. En el festival se enfatizaba, pues, más el establecimiento de Horus que la muerte de Osiris. Por ello en la ceremonia principal el rey, la encarnación viva de Horus, era saludado como «Min-Horus el Poderoso»[122]. De este modo, a lo largo de todo el país, en cada festival de Min se ponía el énfasis en la regeneración del principio vital[123]. Pero ésta era una afirmación hecha no a pesar de la muerte de Osiris, sino *a causa* de ella. Pues era precisamente por la muerte de Osiris como Horus se convertía en el mediador de las fuerzas vitales en la esfera terrenal. Y entonces, habiendo asumido este papel, Horus puede provocar la resurrección de Osiris en el Otro Mundo.

El festival de la cosecha se basaba así en la conciencia de las complejas interrelaciones que se establecen entre el Dwat y el mundo de la naturaleza perceptible por los sentidos. En esa época del año, en el advenimiento de la estación de la Deficiencia (Shomu), el festival aseguraba que estas interrelaciones se establecieran correctamente. El festival ofrece un claro ejemplo de la manera en que los rituales podían afectar a la dinámica entre los mundos físico y espiritual. Los rituales eran esencialmente ritos mágicos a través de cuya realización los seres humanos conseguían que un momento particular del tiempo se uniera con el orden divino eterno.

Otros ritos de la cosecha pueden interpretarse del mismo modo. Es probable que la resurrección de Osiris estuviera simbolizada, y de este modo ayudada, por el cribado del grano, en el que las nubes de paja se elevaban hacia el cielo[124]. En la medida en que el viejo dios del grano Neper era asimilado a Osiris, los textos que afirman su renacimiento se aplicarían igualmente a Osiris en este aspecto. Por ejemplo, leemos en los *Textos de los sarcófagos* que «es el dios del grano el que vive después de que él ha muerto»[125]. Al lograr la revivificación, Neper se osirifica. En la figura 4.24, se aventa el grano en la parte derecha, mientras que en la izquierda los bueyes lo trillan al pisarlo. La trilla, la recogida y el transporte del grano tenían un valor simbólico. Por ejemplo, un drama de coronación de la XII dinastía incluía rituales con bueyes que andaban sobre la cebada para trillarla. Los bueyes eran conducidos alrededor de la era por Horus, que di-



4.24. Trilla y aventado del grano. Imperio Nuevo.

ce: «He aplastado para ti, oh Osiris, a aquellos que te aplastan». El grano trillado era luego recogido y llevado a lomos de burros, simbolizando «el ascenso de Osiris al cielo sostenido por Seth y sus confederados»[126].

En una cultura en la que el mundo físico era percibido como si dejara transparentar lo divino, era una responsabilidad humana natural el asegurar que la relación entre el orden físico y el divino no se hiciera opaca por la no observancia de los rituales sagrados. Los festivales estacionales servían para mantener esa «transparencia» entre los mundos físico y espiritual. Pueden ser entendidos como intentos deliberados de provocar conjunciones periódicas de los reinos natural y divino, de modo que el paso del tiempo continuara reflejando las realidades eternas.

5. El matrimonio del mito y la historia

Hemos visto que en el Egipto antiguo el tiempo se experimentaba como algo indefectiblemente ligado a los ciclos natural y cósmico del sol, la luna, Sirio y el Nilo. Por tanto, no sólo se percibía el tiempo como una realidad esencialmente cualitativa, sino también en relación con la dimensión atemporal de las acciones y los seres divinos que están detrás de estos fenómenos. Todos los cuerpos físicos, por cuyo movimiento o cambio se marcaba el paso del tiempo, se consideraban formas exteriores de los dioses. Puesto que los dioses son eternos, la marcación del tiempo para la celebración regular de los ritos y festivales sagrados era un medio por el que el mundo temporal era periódicamente transcendido. En el Egipto antiguo, el tiempo era proyectado regularmente sobre el orden eterno que está más allá del tiempo y asimilado con él.

En este capítulo analizaremos otra relación de los egipcios antiguos con el tiempo considerando su actitud ante la historia. Pero para hacerlo, debemos primero considerar dos conceptos cruciales del pensamiento religioso del Egipto antiguo: los conceptos de Tiempo Primero y de *maat* o «verdad». Además de tener una relación directa con la actitud de los egipcios antiguos con su historia, ambos conceptos estaban también directamente relacionados con la comprensión de la función y el objetivo del reinado, función en la que estaba institucionalizada la fusión de lo temporal y lo eterno.

El Tiempo Primero

Como hemos visto, la visión cíclica de la temporalidad tal como se concebía en el Egipto antiguo significaba que el tiempo se unía periódicamente con el orden atemporal o transtemporal. Es en esta dimensión transtemporal en la que los dioses y los mitos que recogen los hechos de los dioses tienen su realidad. Pero si hay seres transtemporales que existen y realizan proezas, entonces en cierto sentido debe existir también un «tiempo» en el que se establecen los modelos divinos de acción. Ni los dioses ni sus acciones son tema de temporalidad mundana: debe haber una temporalidad supramundana en la que ellos existen y viven, que trans-

ciende el flujo histórico del tiempo mundano. Es esta temporalidad atemporal o supramundana lo que los egipcios llamaban el «Tiempo Primero».

El concepto de un tiempo «no temporal» tiene tanto sentido, o tan poco, como el concepto de un espacio «no espacial». La dificultad surge únicamente si mantenemos rígidamente el presupuesto de que espacio y tiempo son las condiciones de la exterioridad de un objeto o acontecimiento con respecto a otro. Pero si podemos aceptar la posibilidad de un espacio y tiempo abiertos a una dimensión interior, entonces la contradicción es más aparente que real. Así como el Dwat puede describirse como un espacio interior a causa del modo interior de existencia de los seres que lo habitan, así el Tiempo Primero puede ser entendido como un «tiempo interior» porque los acontecimientos que en él se producen son los arquetipos espirituales de lo que se puede desplegar en el tiempo exterior. En efecto, los acontecimientos que se producen en el tiempo exterior sólo alcanzan una realidad plena en la medida en que actualizan exteriormente los acontecimientos del Tiempo Primero.

«Tiempo Primero» significa literalmente «la primera ocasión» en egipcio: *tep* es «primera» y *zepi* «ocasión». La ocasión a la que se alude es la del paso de la no existencia, simbolizada por Nun, a la existencia, establecida cuando Atum-Ra se estremeció por primera vez en el mar primordial de Nun. Este momento inicia una era, o condición cósmica, en la que sólo existen los dioses. El Tiempo Primero alude, por lo tanto, no sólo al acontecimiento inicial transcendental de la emergencia divina, sino también a toda la edad eterna de los dioses que inauguraba. Toda la mitología egipcia, desde el despertar de Atum a la vindicación de Horus y la redención de Osiris, se desarrolla en el Tiempo Primero[127]. Todos los hechos de los dioses son, por decirlo así, hechos del «Tiempo Primero». «Antes» del Tiempo Primero hay solamente el estado sin acontecimientos y no existente de Nun; «después» del Tiempo Primero, existe la historia, cuando los acontecimientos deben producirse necesariamente una sola vez, de forma única y efímera, precedidos y seguidos por acontecimientos muy diferentes. Los acontecimientos del Tiempo Primero, en cambio, son, en palabras de Mircea Eliade, «indefinidamente recuperables, indefinidamente repetibles»[128]. El Tiempo Primero es tanto una era que existió hace mucho tiempo, antes de que el tiempo tal como lo conocemos viniera al ser, como una dimensión de existencia ontológicamente anterior a aquella en la que suceden los acontecimientos del tiempo mundano. El Tiempo Primero es tiempo sagrado. Como dice Eliade, «permanece siempre igual a sí mismo, ni cambia ni se agota»[129]. Es la dimensión espiritual de la que todas las acciones y los acontecimientos que se producen en el tiempo profano deben participar para tener una existencia real y eficaz.

El concepto de Tiempo Primero es comparable al del dominio del ser en el que existen las Ideas platónicas. En el pensamiento egipcio, sin embargo, no son ideas abstractas lo que se encuentra en él, sino los dioses vivos y las relaciones arquetípicas que existen entre ellos. El Tiempo Primero es el reino de las realidades metafísicas concebidas en términos de imágenes simbólicas y mitos. Son los modelos que se reflejan en el mundo mundano y de los que deben participar los acontecimientos mundanos para ser llenados de poder arquetípico. Es en el Tiempo Primero en el que los egipcios sitúan sus nociones de perfección: es la Edad de Oro «antes de que se produjeran la rabia, el clamor o la disensión»[130]. Esto no significa que los acontecimientos míticos del Tiempo Primero sean todos imágenes de armonía y de paz; el antagonismo y el conflicto pueden también estar presentes, pero sólo para resolverse eternamente en el orden, la justicia y la verdad. Los últimos prevalecen siempre en el Tiempo Primero, mientras que en el tiempo mundano no se puede garantizar esa resolución en el orden, la justicia y la verdad.

Maat

Implícito en el concepto del Tiempo Primero está el concepto de *maat*. Diversamente traducido como «derecho», «verdad» o «justicia», *maat* es el orden que caracteriza el reino mitológico, el reino de las fuerzas y acciones divinas. Si el Tiempo Primero es la era durante la que los dioses aparecen en las aguas primigenias y originales de Nun, intrínseca a la emanación divina es *maat*; pues la naturaleza de la emanación divina es ser ordenada y ordenadora, no caótica. Desde cierto punto de vista, Nun puede ser considerado como el arquetipo del caos, incluido luego entre los poderes divinos que ordenan el universo. El despliegue del orden del mundo divino es al mismo tiempo «el establecimiento de *maat* en el lugar del desorden»[131].

Pero *maat* es más que un concepto o un principio universal. Maat es un ser, una diosa. Es la hija de Atum-Ra, y se la representa a menudo como una hermosa figura alada, más parecida a un ángel que a una diosa, como si ningún animal bastara para transmitir sus atributos universales y, de alguna manera, abstractos. En la figura 5.1 la vemos con las alas desplegadas y con plumas de avestruz en el cabello, emblema que comparte con Shu (fig. 5.2), lo que sugiere que las dos divinidades estaban en su origen estrechamente unidas.

En los *Textos de los sarcófagos* se relata cómo, en el principio, cuando Atum desea diferenciarse de las aguas de Nun e inicia por ello todo el proceso de creación, Nun amonesta a Atum con las siguientes palabras:



5.1. La diosa Maat.
Tumba de la reina Nefertari. XIX dinastía.



5.2. El dios Shu con la pluma de avestruz
en el cabello, símbolo que comparte con Maat.
Tumba de Ramsés III. XX dinastía.

Besa a tu hija Maat,
ponla junto a tu nariz,
para que tu corazón viva,
pues ella no se alejará de ti;
Maat es tu hija
y tu hijo es Shu, cuyo nombre vive.
Come de tu hija Maat;
es tu hijo Shu quien te levantará[132].

En el texto, se le da a Shu un papel activo («levantar» a Atum), mientras que Maat, hermana de Shu, parece más pasiva. Se sugiere que Ra «coma de su hija». Aquí, como en otros lugares, se indica que Ra se alimenta realmente de su substancia[133]. Maat, pues, es una diosa cuya existencia parece consistir en la donación perpetua de su substancia para que los poderes divinos puedan seguir funcionando de manera ordenada y armoniosa. Ella es literalmente el pan por el que vive Ra[134]; y así, por implicación, ella es el alimento de todos los dioses, que no son sino los miembros de Ra. ¿Qué mejor substancia que la verdad podría servir de alimento a los dioses?

Maat, como concepto y como diosa, es el orden espiritual o interno del universo que impregna el Tiempo Primero. El cosmos manifiesto refleja en su conjunto ese orden interno. Estrellas, planetas y estaciones, ríos, plantas y animales, todo está finalmente en armonía con Maat. Pero mientras en el Tiempo Primero las fuerzas del desorden están eterna y firmemente sometidas, en lo que atañe al mundo temporal no puede existir esa confianza; especialmente en la sociedad humana, continuamente amenazada por los enemigos en el exterior y la descomposición moral en el interior. Es como si lo eterno se rompiera en fragmentos en el mundo temporal. Y los lazos que unen este mundo y el Tiempo Primero son siempre frágiles e inciertos. El mundo temporal se caracteriza por la contingencia más que por las verdades necesarias pertenecientes al reino de los arquetipos espirituales. Maat debe ser por tanto continuamente establecida y restablecida en la sociedad.

En el Egipto antiguo, la tarea de establecer *maat* dentro del orden social era misión específica del rey. Casi podríamos decir que la razón de ser del oficio real era asegurar que las condiciones del Tiempo Primero se reflejaran en la sociedad. El tema de la disolución social y la restauración de *maat* por el rey era literariamente un lugar común desde al menos el Primer Período Intermedio, pero probablemente tenga un origen muy anterior en la tradición oral[135]. Según la tradición literaria, la tendencia inherente a la sociedad humana a apartarse de *maat* tiene como resultado

períodos de desintegración social a los que se alude habitualmente como «tiempos de desorden», que se caracterizan por el abandono de los templos, la discordia civil, la ruptura de los sistemas de comunicación y el abandono de la justicia[136]. Le toca entonces al rey restaurar *maat* en todo el país. Así, por ejemplo, después de los años de la herejía de Akenaton, durante los que las antiguas tradiciones religiosas de Egipto habían sido sistemáticamente atacadas y destruidas,

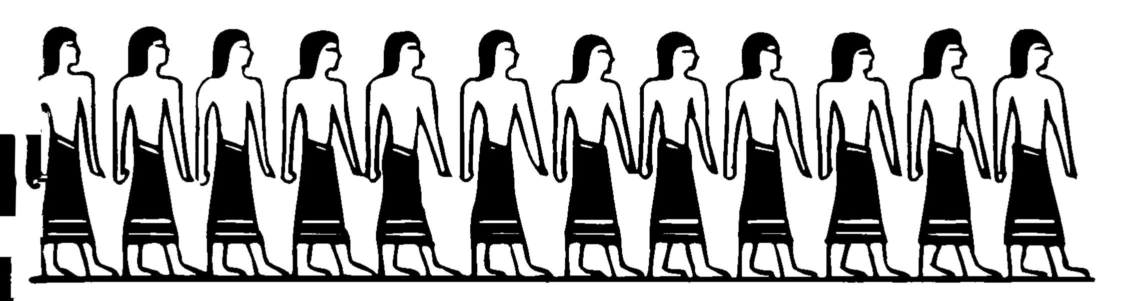
> Tutankamon expulsó el desorden de las Dos Tierras,
> y estableció firmemente *maat* en su lugar;
> hizo de la mentira una abominación,
> y fue como si el país estuviera en el Tiempo Primero[137].

Hubiera o no un «tiempo de desorden», la política declarada del rey entrante era siempre «hacer que Egipto florezca como en el Tiempo Primero, en la condición de *maat*»[138]. La tarea central del reinado era armonizar el orden social con el orden cósmico. Esta tarea incumbía al rey porque, siendo humano y divino, vivía tanto en el reino eterno como en el temporal. Podía provocar la fusión de los dos en virtud de su divinidad intrínseca, que se extendía hacia los niveles superiores de la jerarquía divina. De este modo, leemos cómo «Amenemhet II expulsó el desorden apareciendo como el mismo Atum»[139]. Al ser divino, el rey se mantenía con *maat* junto con los otros dioses. Podía decir: «Yo he hecho brillar *maat*, que Ra ama; sé que él vive por ello; es también mi pan; yo como de su brillo»[140].

Textos procedentes de todos los períodos de la historia egipcia afirman la relación directa del rey con *maat* y hablan de la función sagrada de establecer *maat* en lugar del desorden[141]. Por la mediación del rey, por tanto, era posible que *maat* entrara en las esferas humana y natural. O, en otras palabras, era posible que estas esferas inferiores de la existencia fueran proyectadas mágicamente al Tiempo Primero y de este modo asimiladas a *maat*. Sin embargo, para que esto sucediera, la antítesis de *maat* –*isfet*, traducido generalmente como «desorden» o «falsedad»– tenía que ser vencido y expulsado del país.

Resulta interesante que aunque Maat sea un ser divino, una diosa, su opuesto no es nada más que un concepto. Desorden y caos pueden ser atributos de los dioses (por ejemplo, el desorden cosmológico es un atributo de Nun; el desorden moral, un atributo de Seth), pero no existe ningún dios Isfet, pues en sí mismo carece de condición ontológica positiva.

A cada lado del Tiempo Primero, el mundo se orienta hacia el desorden, sea el caos primitivo de Nun o las contingencias que acompañan a la existencia temporal. Maat es establecida sólo *en la creación*. En cierto senti-



5.3. Los justos que están en el Dwat.
Libro de las puertas, división 1. Tumba de Ramsés VI.

do, es la substancia misma del Tiempo Primero y, desde la aparición de la temporalidad, Maat debe ser constantemente renovada y restablecida frente a las tendencias morales y cosmológicas del desorden.

Maat no pertenece simplemente al reino metafísico, está también presente en la dimensión moral de las decisiones y acciones humanas. Es el alma humana desordenada la que hace lo que no debe. Y, como dice Petosiris: «Nadie alcanza el Oeste benéfico a menos que su corazón sea justificado haciendo *maat*»[142].

Los antiguos egipcios era exhortados constantemente a «hacer *maat*» y a «hablar *maat*»[143]. Al hacerlo, se acercaban más a lo divino, el principio real en ellos, y de ese modo transcendían lo meramente humano y contingente. En el *Libro de las puertas* encontramos a «los Justos» en la primera división del Dwat (figura 5.3). Ellos «hablaron *maat*» en la tierra y ahora «viven en *maat*». Ra les dice: «Maat es vuestra para que podáis vivir. Vuestro pan está destinado a vosotros, oh Veraces [llenos de *maat*]». Y el comentario dice pertinentemente: «Ellos son dueños de su refrigerio, que es agua ardiente para los pecadores y malvados»[144]. La substancia divina, *maat*, es deliciosa sólo para aquéllos cuya alma se ha vuelto interiormente veraz y justa. Para los que están en desacuerdo o se oponen a Maat, es como un licor abrasador.

Debería ser ya evidente cómo los conceptos de Tiempo Primero y *maat* afectaban globalmente la forma en que los egipcios antiguos consideraban la temporalidad. El mundo temporal es un mundo específicamente «fuera» del reino espiritual divino y eterno, que es por definición un reino «interior». Existe una tendencia inherente hacia la arbitrariedad y el desorden en el mundo del tiempo que debe ser constantemente detenida. El mundo profano debe ser continuamente retrotraído y realineado con el espiritual, es decir, rearmonizado con *maat*. Para los egipcios antiguos, el proceso histórico como tal se desvía de *maat* y debe ser reconducido hacia los

modelos arquetípicos propios del Tiempo Primero. No sólo el orden social, sino también el moral, vive de seres humanos individuales que tienen que ser relacionados conscientemente con *maat* para llegar a realizarse plenamente.

El ordenamiento del tiempo

Dada la predisposición de los antiguos egipcios a considerar el tiempo como intrínsecamente degenerativo, el concepto moderno de progreso les habría resultado muy ajeno. No sólo no esperaban un futuro más perfecto, sino que situaban la Edad de Oro en el pasado remoto en el que el tiempo mismo parecía expandirse. El tiempo terrenal se identificaba por completo con épocas cósmicas de duración sobrenatural, cada una de las cuales gobernada por un gran dios. Bajo el gobierno de los dioses, y, tras ellos, de los semidioses, estas épocas inmensas avanzaban de acuerdo con los ritmos de las estrellas, la más importante de las cuales era, con mucho, Sirio. La antigua cronología egipcia se basaba en ciclos de tiempo relacionados con Sirio: no sólo el conocido gran ciclo sóthico de 1.460 o 1.461 años, sino también otros ciclos sóthicos más cortos y menos conocidos, que ahora consideraremos. Era como si, para los egipcios, Sirio fuera el mediador celestial entre el plano material y el espiritual. Al fijar los períodos de tiempo de acuerdo con los ciclos sóthicos, la temporalidad mundana venía a reflejar o participar en la temporalidad sagrada.

Según Manetho, que es el cronólogo antiguo más importante de la historia egipcia, antes de que cualquier rey mortal reinara en Egipto existió una sucesión de diecinueve dioses y semidioses que reinaron durante un total de 13.870 años. La cifra, en un primer momento, sorprende como totalmente arbitraria, pero cuando se la considera a la luz del gran ciclo sóthico, se muestra altamente significativa, pues equivale exactamente a diecinueve períodos semi-sóthicos de 730 años, o diecinueve «semanas cósmicas»[145]. Así pues, como promedio, diecinueve dioses o semidioses reinaron durante precisamente medio ciclo sóthico cada uno.

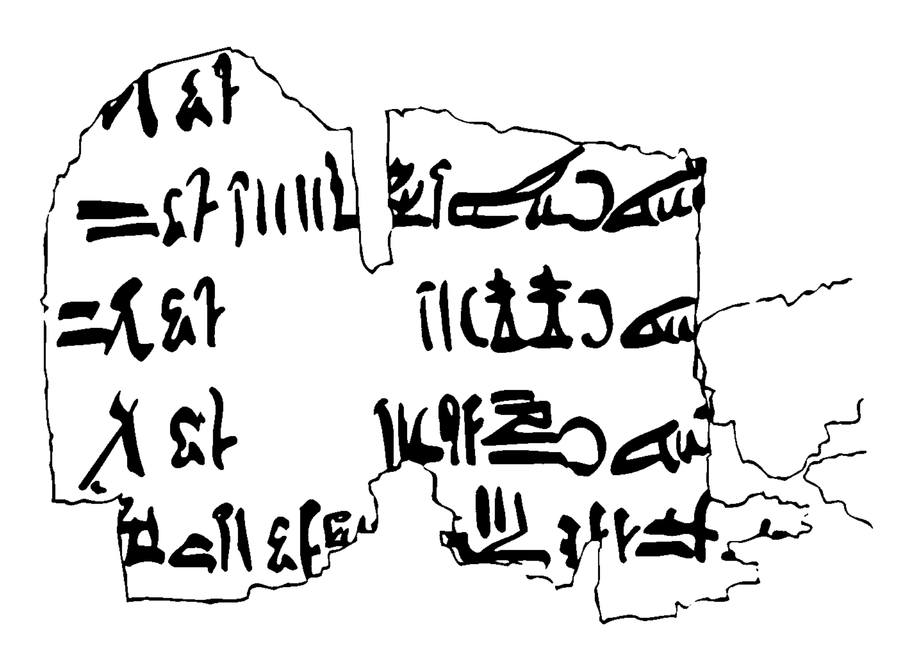
Una tradición similar se recoge en el posterior *Libro de Sothis*, en el que el período total del reinado de los dioses (incluyendo este período a reyes-dioses humanos) comprendía 36.525 años. Una vez más, este abultado número parece a primera vista carecer completamente de sentido, y aparentemente no tiene ninguna relación con la cifra de Manetho. Pero realmente se trata de veinticinco ciclos sóthicos de 1.461 años[146]. Evidentemente, los antiguos cronólogos de la prehistoria y la historia egipcia trabajaban con una fórmula cósmica.

Según estas tradiciones, cuando el gobierno pasa de un dios a otro, y de los dioses a los semidioses (o «seguidores de Horus», como el *Canon de Turín* –otra fuente fundamental de la antigua cronología egipcia– los describe), existe una disminución gradual en la extensión de los reinados. Los reinados van durando períodos de tiempo cada vez más cortos. De este modo, en el *Libro de Sothis*, se recoge que Ra tuvo un reinado de 30.000 años; los doce dioses que le siguen reinan en conjunto 3.984 años; y los ocho semidioses y los 113 reyes-dioses humanos gobiernan en total durante solamente 2.541 años[147]. Otros esquemas cronológicos coinciden con el principio básico de una disminución gradual en la extensión de los reinados cuando la realeza pasa de manos celestiales a las manos de dioses encarnados en cuerpo mortal, a saber, los faraones[148]. Cuando las épocas de reinado se acercan al presente, la escala según la cual se miden se hace más humana que cósmica.

Y, sin embargo, dada la actitud de los egipcios con respecto al tiempo, no podían permitir que la historia estuviera al margen de la relación con los ciclos cósmicos divinos. Aunque los períodos de reinado se contraigan a medidas humanas, los períodos de tiempo más «realistas» de los reyes-dioses humanos mantienen no obstante correspondencias cósmicas. El objetivo de los registros cronológicos mantenidos por los antiguos egipcios no era simplemente histórico (en la moderna acepción de la palabra) sino que era también metafísico y simbólico. Su objetivo era organizar el tiempo mundano de manera que se correspondiera con el tiempo sagrado o celestial.

Además del largo ciclo sóthico de 1.460-1.461 años, los egipcios utilizaban un ciclo más breve de 19 años. Durante la mayor parte de la historia faraónica, la salida helíaca de Sirio coincidía casi exactamente con nuestro año juliano de 365,25 días. En un período de 19 años (6.939 días), la salida helíaca de Sirio y la luna nueva habrían coincidido sólo una vez. En realidad, debido a una ligera discrepancia, la verdadera coincidencia habría sucedido exactamente cada 76 años (4 x 19), pero el ciclo sóthico lunar de 19 años era lo suficientemente exacto para proporcionar la base de la antigua cronología faraónica[149]. Así, encontramos que el papiro de Turín del Imperio Nuevo recoge los reinados de cinco reyes de la II dinastía (los únicos reinados del período arcaico cuya duración se conserva en los papiros), basados en ese ciclo sóthico lunar de 19 años:

Neferkasokar:	8 años	(8 + 11 = 19)
ilegible:	11 años	
Bebti:	27 años	(= 19 + 8)
Nebka:	19 años	
Zoser:	19 años	



5.4. Fragmento del papiro de Turín. XIX dinastía.

Como sostiene O'Mara, esta serie «no es una lista fortuita y realista de años. Esta serie es una construcción racional establecida en función de fenómenos astronómicos»[150].

A lo largo del *Canon de Turín* se da preferencia al número diecinueve y también se puede discernir en la posterior lista de reyes de Manetho. En ambas, los reyes están dispuestos en grupos de diecinueve. El papiro de Turín enumera exactamente 19 reyes desde Menes a Zoser (fig. 5.4). Manetho enumera 19 reyes para la IX y X dinastías, y 76 (4 x 19) para la XIV dinastía, mientras que afirma que los reyes de la XVII dinastía reinaron en conjunto durante 151 años (simbólicamente 2 x 76) y los de la XIII dinastía durante 453 años (3 x 151)[151].

La utilización del número diecinueve en la organización de los años de reinado y en las agrupaciones dinásticas se creía apropiada debido a la conexión que se percibía entre el rey y la estrella Sirio. Así como Sirio era el mediador celestial entre los planos material y espiritual, así el rey era el mediador terrenal, uniendo en su persona atributos humanos y divinos. Los *Textos de las pirámides* confirman repetidamente una relación íntima entre el rey y Sirio. A veces el rey es identificado con Sirio, como en el texto siguiente: «Oh Merenre, tú eres la Gran Estrella [Sirio], compañero de Rigel, aquel que atraviesa el cielo con Rigel»[152]. En otras épocas se dice que

el rey es el «hijo de Sirio»: «Sirio vive, pues es Unas quien vive, el hijo de Sirio»[153].

En este caso, parecería que Sirio es Isis. Pero entonces la unión del padre del rey con Isis, para engendrar a su hijo, era una unión que tenía lugar en las estrellas[154]. Sea que el rey se identifique con Sirio, sea el consorte de Sirio, o el consorte futuro, es evidente que en algún sentido era el complemento humano del cuerpo celestial. Es significativo que, antes que el halcón, el símbolo real era la estrella (el primitivo Rey Escorpión dinástico era literalmente «Estrella Rey Escorpión»). Los registros cronológicos egipcios se establecían de tal modo que esta identificación simbólica se mantuviera, haciendo que la duración de los reinados o el número de los reyes incorporasen el número 19, número sagrado y simbólicamente significativo.

Además del ciclo de 19 años, la lista de reyes relativamente antigua de la Piedra de Palermo (Imperio Antiguo) y la lista de reyes de Manetho recurrían a ciclos de diecisiete o treinta y cuatro años, vinculados a la aparición simultánea de Sirio en su salida helíaca y los cuartos lunares. En un período de diecisiete años, si la salida helíaca de Sirio se produce en conjunción con la luna nueva en el año uno, en el año diecisiete coincidirá con el cuarto lunar, y en el año treinta y cuatro con la luna llena[155]. Esto no significa que las listas de reyes de los egipcios fueran puramente artificiales: significa más bien que los egipcios creían necesario referir los reinados de sus reyes a ciclos cósmicos. Como dice O'Mara:

> La observación de que las fechas «realistas» no son tales en el sentido que nosotros damos a la palabra, no invalida los registros cronológicos egipcios. A partir de la V dinastía los cánones contienen amplios estratos de sorprendente precisión. Significa más bien que el tiempo verdadero era adaptado para ajustarlo a estructuras de números abstractos y que los años de los reyes y de las dinastías forman parte de una enorme construcción geométrica. Que los años cronológicos formaran un modelo inteligible era un criterio esencial de fiabilidad en el concepto egipcio del tiempo[156].

Otro número cosmológicamente significativo utilizado en las cronologías egipcias es el número 144. En vez de la preferencia moderna por el siglo, los egipcios antiguos calculaban según períodos de 144 años. Una vez más, este número se relaciona con el ciclo sóthico: 144 = 4 x 36; es decir, las 36 semanas del año determinan el número de años del ciclo sóthico menor, a saber, el período durante el cual Sirio sigue saliendo el mismo día del calendario civil. Así, por ejemplo, la Piedra de Palermo del Imperio Antiguo une las dinastías III y IV de Manetho en una sola era de 144 años,

mientras que el *Canon de Turín* ofrece varios totales dinásticos que contienen el elemento estandarizado de 144, o alguna fracción:

•

VI dinastía: 181 años más algunos meses = 182 simbólico (2 x 19 + 144)
XI dinastía: 143 años más algunos meses = 144 simbólico
XII dinastía: 213 años más algunos meses = 214 simbólico (144 + 70)
XV dinastía (hicsos): 108 años simbólicos (3/4 de 144)[157].

Sin duda los egipcios fueron cronólogos cuidadosos. Los escritores clásicos atestiguan el hecho de que guardaban fielmente anales desde la remota antigüedad[158]. Herodoto, a quien tendemos a considerar como el primer historiador verdadero, no vacilaba en proclamar que los egipcios eran «los mejores historiadores de cualquier nación que yo haya conocido»[159]. Y el detallado estudio de Redford de las listas de reyes, anales y diarios faraónicos demuestra la capacidad y el interés de los egipcios por los registros[160]. Sin embargo, el mantenimiento de esos registros –especialmente en el contexto faraónico– estaba universalmente sometido a ciertos requisitos simbólicos. En el estado faraónico, la precisión mitológica tenía precedencia sobre la exactitud mundana: si la realeza está mitológicamente unida a Sirio, los registros cronológicos deben reflejar este hecho. A los reinados individuales y a las dinastías se les asignan los números cósmicamente apropiados que tienen el valor simbólico adecuado. Se hace así corresponder el tiempo profano con el tiempo sagrado.

Los ciclos de la historia

Estamos tan acostumbrados a nuestro sistema de datación, en el que los acontecimientos históricos son ordenados en una secuencia lineal que se extiende desde los siglos a. C. a los siglos d. C., que tendemos a olvidar los presupuestos sobre los que se basa. Nuestro cómputo del tiempo gira en torno al acontecimiento del nacimiento de Cristo, la encarnación de Dios en forma humana. Cada vez que citamos una fecha reconocemos inconscientemente la importancia de este acontecimiento para la historia del mundo. Sea o no cristiana nuestra orientación espiritual, nuestra orientación histórica lo es de forma inevitable. A pesar de los intentos por reemplazar a. C. y d. C. por a. E. C. (antes de la Era Común) y E. C. (Era Común), el hecho es que la era común es implícitamente la era cristiana.

La visión egipcia de la historia no era, a este respecto, tan diferente de la nuestra. Pues también ellos databan los acontecimientos por referencia a la encarnación de Dios en la humanidad. La forma normal de dirigirse al

rey no era, curiosamente, «Majestad», sino, literalmente, «Personificación» o «Encarnación»[161]. Cada rey era una encarnación del dios Horus, y con la muerte del rey, Horus se desencarnaba. La coronación del siguiente rey era la ocasión transcendental de la nueva encarnación del dios en un ser humano.

En la visión cristiana, la encarnación de Cristo fue un acontecimiento irrepetible que cambiaba la estructura misma de la historia. Como consecuencia de la encarnación, vivimos ahora, y hasta el Día del Juicio, en los tiempos «después de Cristo», d. C. Para los egipcios, la encarnación de Horus era un acontecimiento que se repetía una y otra vez. La coronación del nuevo rey era el principio de un nuevo ciclo de tiempo que se prolongaba a lo largo del reinado de esa encarnación particular de Horus. El tiempo histórico era por tanto calculado en función del año del reinado de un rey particular, empleando la fórmula, «el año x del reinado del rey N...». En el Imperio Nuevo, los acontecimientos se fechaban por el año del reinado del rey, seguido del mes, la estación y el día. El cómputo recomenzaba con cada reinado, porque con cada nuevo reinado el ciclo anterior de tiempo llegaba a su final, y se establecía una nueva era.

Se debe recalcar que esto no era simplemente una convención; surgía de una visión religiosa profundamente sentida de la función sagrada de la realeza. El rey, como dios encarnado, era el vínculo crucial entre los mundos divino y humano, siendo el mediador de energías benéficas desde aquél a éste. El rey era, en última instancia, la fuente del bienestar de todo el país, haciendo no sólo que la sociedad humana floreciera, sino provocando también procesos naturales como la sucesión de las estaciones, la crecida del Nilo, el desarrollo de las cosechas, y haciendo que todo sucediera de manera ordenada y benéfica[162]. En otras palabras, el rey aseguraba que los mundos natural y social estuvieran en armonía con *maat*. Por consiguiente, a la muerte del rey, Egipto quedaba fuera de *maat*. El interregno era un período durante el cual el país estaba expuesto a las fuerzas del desorden y del caos. Este período podía durar varios meses, pues aunque el nuevo rey accedía al poder inmediatamente después de la muerte de su predecesor, la coronación –en sí misma un acontecimiento cósmico– debía coincidir con algún proceso natural de renovación cíclica, como el principio de la inundación o su descenso varios meses después. Los peligros del interregno no eran definitivamente superados hasta que tenía lugar la coronación, y era solamente entonces cuando la nueva era podía comenzar formalmente[163].

El sentimiento de alivio y alegría con que los egipcios saludaban a su nuevo rey es un claro indicador de la importancia que el acontecimiento de la coronación tenía para ellos. El himno siguiente, que celebra el acce-

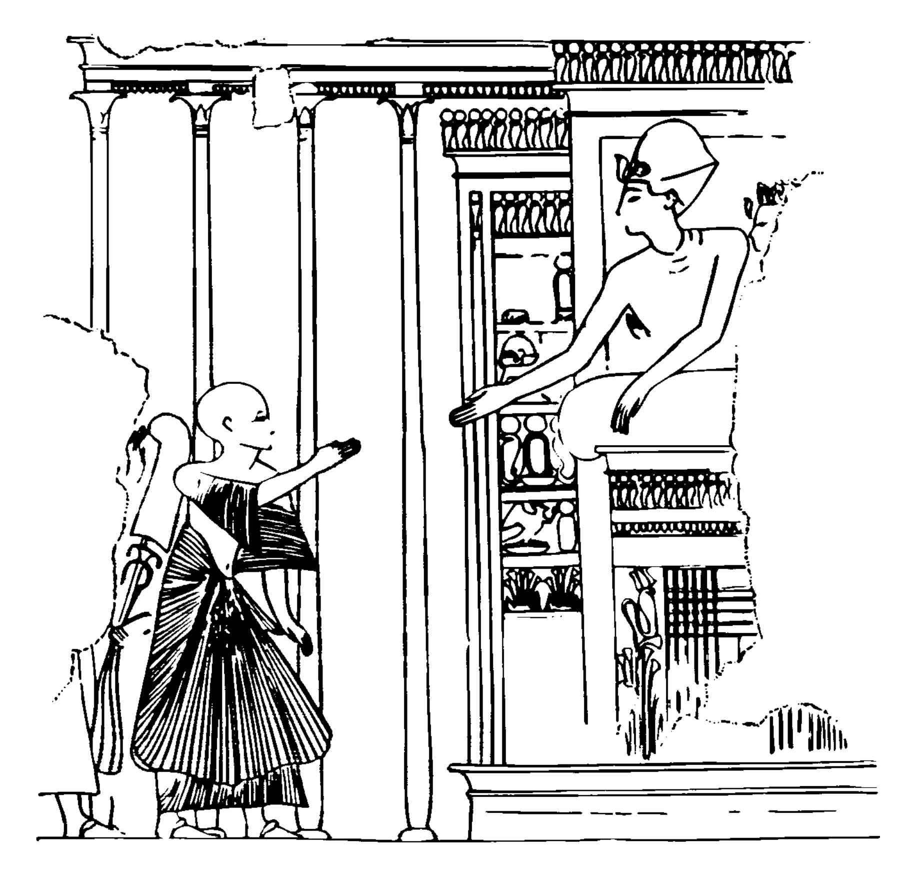
so al trono de Merneptah, ilustra perfectamente los efectos generales que acompañaban el comienzo del nuevo reinado:

> ¡Alégrate, país entero, el buen tiempo ha llegado!
> Un Señor es designado en todas las comarcas [...]
> ¡Oh todos vosotros que sois justos, venid a ver!
> La Verdad [Maat] ha vencido a la falsedad.
> Los transgresores han caído de bruces.
> Los codiciosos han retrocedido.
>
> El agua es abundante
> y el Nilo lleva una gran crecida.
> Los días son largos, las noches tienen horas
> y los meses llegan en el orden debido.
> Los dioses están contentos, y su corazón, feliz,
> y la vida pasa entre risas y prodigios[164].

Lo que ahí se describe es poco menos que una representación de la creación misma, pues el interregno representaba literalmente el «final del tiempo», el final de una época divinamente ordenada. Era como si las aguas de Nun sumergieran una vez más el país, y una vez más tenía que someterse al principio divino de organización. De este modo, la instalación (distinta de la coronación) del nuevo rey, inmediatamente después de la muerte de su predecesor, se producía a la salida del sol, en conjunción con la victoria diaria de Ra sobre las fuerzas del desorden. Aunque el rey era Horus encarnado, el prototipo real era siempre Ra, el dios creador. El rey, como «hijo de Ra», era el sucesor del dios creador, que ocupaba como él el mismo «trono de Atum» o «trono de Ra»; se enorgullecía por lograr «lo que no se había hecho desde la época de Ra» y restaurar las condiciones «que había en el principio»[165].

En el estado teocrático egipcio la historia estaba centrada en el rey, así como la religión del Estado estaba centrada en Ra. El rey, como imagen de Ra en la tierra, era el eje sobre el que giraba la historia. Que el rey ascendiera cada mañana los escalones de la Casa de la Mañana sincrónicamente con la salida del sol, y que se dijera de él que «brillaba» como Ra cada vez que aparecía en público, refuerza esta descripción de la posición fulcral del rey[166]. En la figura 5.5, Ramsés II «brilla» desde la especial «ventana de la aparición» en Abydos, mientras la reina Nefertari permanece detrás de él. El relieve recoge el nombramiento por parte de Ramsés de Nebwenef como gran sacerdote de Amón.

El faraón era como el sol no sólo en relación con sus oficiales y la so-



5.5. Ramsés II «brilla» desde una «ventana de la aparición». Se puede ver la cabeza de la reina Nefertari detrás de sus hombros. XIX dinastía.

ciedad en general, sino en relación con todos los acontecimientos que pudieran suceder. Ya hemos analizado la relación entre el rey y Sirio; y en el capítulo 4 señalábamos la idea de Schwaller de Lubicz de que para el Egipto faraónico, Sirio desempeñaba el papel de un sol central a todo nuestro sistema solar. Igual que el sol, Ra era una imagen de Sirio en la escala de nuestro sistema solar; así el rey, que es imagen de Ra, era el homólogo terrenal del mismo sol celestial. Vemos que se dirigen a él de este modo: «Tú, sol levante, que iluminas las Dos Tierras con su belleza! ¡Tú, sol de humanidad, que destierras la oscuridad de Egipto!»[167].

¿No se sigue de ahí que cada reinado de un rey era sencillamente una especie de ciclo sóthico? Y, si así lo entendemos, no tendremos, pues, por qué sorprendernos de que, igual que la extensión de los reinados en las lis-

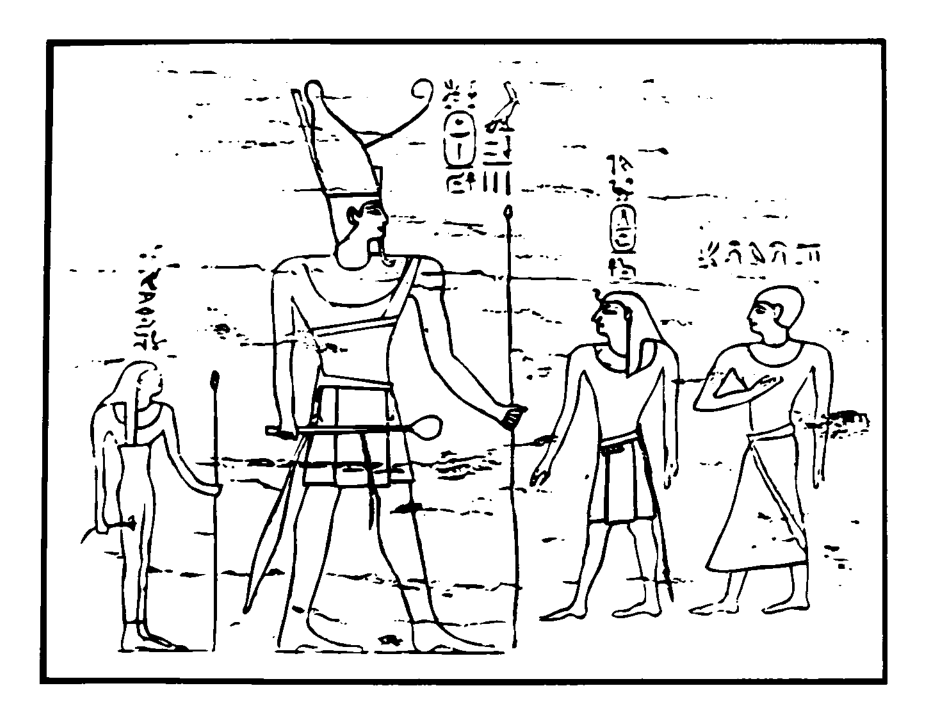
tas de reyes deba corresponder a una realidad cósmica superior, también los acontecimientos que se producen en el plano terrenal durante el reinado de los reyes deba someterse a requerimientos simbólicos dictados por su condición cósmica y divina. En otras palabras, la historia debe ser sometida al orden mítico superior para tener validez real.

La mitologización de la historia

Los ciclos de reinados a los que el tiempo histórico se adaptaba eran ciclos presididos por un ser celestial –el dios Horus– que se encarnaba en un rey humano particular. La realidad en la que este ser celestial existía estaba así mucho más allá de las contingencias de lo que nos gusta denominar «acontecimientos históricos reales», que tendían a ser o bien ignorados completamente por los cronólogos antiguos o bien absorbidos en un modelo arquetípico mítico.

En el Imperio Antiguo, la tendencia a dejar fuera de los registros oficiales incluso acontecimientos importantes ha tenido como consecuencia una falta de información sobre las actividades y realizaciones de los reyes del Imperio Antiguo[168]. La Piedra de Palermo, por ejemplo, recoge las gestas de varios reyes del Imperio Antiguo, pero éstas consisten enteramente en ofrendas y donaciones a los dioses, realizadas por el dios-rey Horus. No hay ninguna mención de batallas libradas, canales excavados, edificios erigidos, ni siquiera de fiestas celebradas, todo lo cual, en la V dinastía (a la que pertenece la Piedra de Palermo), eran cosas que se consideraban probablemente demasiado transitorias y efímeras como para ser dignas de ser registradas[169]. En la medida en que podemos hablar de anales reales del Imperio Antiguo, uno tiene que admitir que son realmente memoriales religiosos en los que la individualidad humana del rey es absorbida en un prototipo mítico[170].

Según el prototipo mítico, no sólo el rey reinante es un dios, nacido de un dios, sino que también los reyes muertos son dioses: dioses que han «ido a su *ka*», o que se han unido con Ra o con Osiris[171]. En cualquier caso, no se sentía que los antepasados reales estuvieran consignados en el pasado. Por el contrario, seguían estando «presentes», aunque en un plano diferente, el plano celestial. Dado que este plano encajaba perfectamente con el terrenal, eran también una presencia activa y poderosa en la comunidad de los vivos. En la figura 5.6 el Horus viviente es la figura pequeña que permanece de pie, frente al rey. La gran figura del rey representa realmente a su predecesor muerto, Mentuhotep, a quien se le debe homenaje para que el monarca reinante (y por ello todo el país) prospere. Era una caracterís-



5.6. El rey Mentuhotep I recibe el homenaje de su sucesor, Mentuhotep II, «el Horus viviente». XI dinastía.

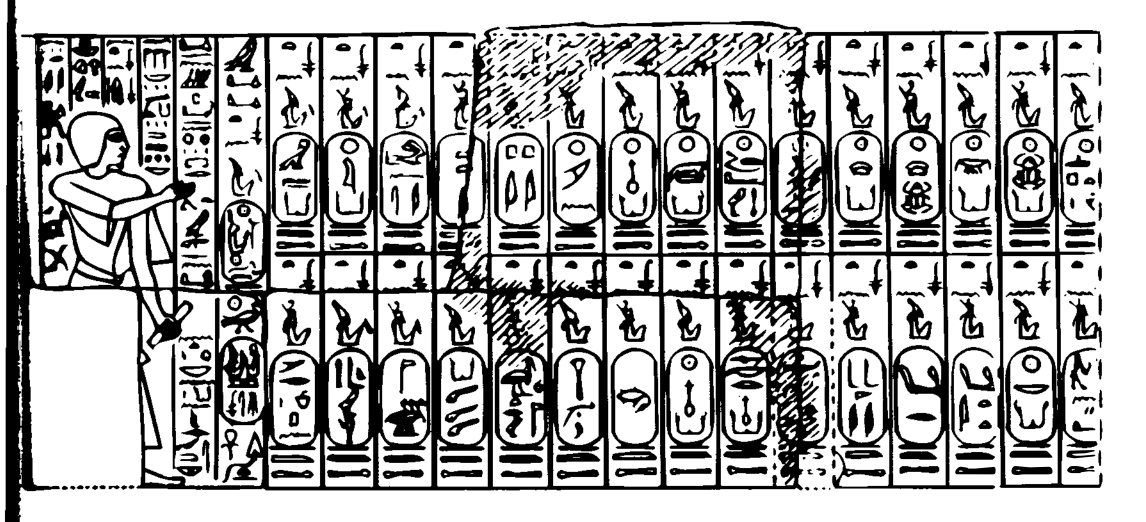
tica fundamental de la sociedad egipcia en su conjunto que el muerto no sólo fuera mantenido en alta estima, sino también reverenciado, ya que se esperaba que interviniera en los asuntos de los vivos[172]. La misma muerte, que para la mentalidad moderna es la demostración más enérgica de nuestra vulnerabilidad al tiempo, no era para los antiguos egipcios sino una transición a un presente eterno más allá de la historicidad. En muchos aspectos, vivos y muertos formaban una sola comunidad en el Egipto antiguo, como en otras culturas antiguas.

Desde un punto de vista ritualista, la monarquía egipcia era una fusión formal de los poderes divinos representados en el Horus viviente, su predecesor inmediato, y todos los antepasados reales, que estaban fundidos en el único ser divino, Osiris. La monarquía era una «monarquía dual» que implicaba a Horus y Osiris en una relación recíproca y necesaria[173]. Era por tanto una función que en gran medida se desarrollaba en el plano mítico, más allá de las contingencias históricas, y es a este plano (o al impacto de este plano sobre el plano terrenal) al que se refiere la mayor parte de los registros faraónicos. Las listas de reyes que han llegado hasta nosotros fue-

ron compiladas, con las posibles excepciones del *Canon de Turín* y las listas de Manetho, principalmente con un objetivo cúltico, a saber, representar a los antepasados reales a los que el Horus reinante hacía las ofrendas. Lo que a nosotros nos parece el orden cronológico «correcto» de los antepasados reales no era la exigencia más importante para los cronólogos egipcios. Por ejemplo, a veces se consideraba conveniente enumerar a los reyes de ciertas dinastías en orden inverso. En la lista de Tjuloy (o Tjuneroy) de Saqqara, se conservan los nombres de más de cincuenta reyes, pero sólo los de la XII dinastía están en el orden correcto[174]. Una parte de la lista de Saqqara se reproduce en la figura **5.7**, mostrando las conocidas tarjetas de los reyes de la V dinastía en orden inverso (fila superior).

No se daba prioridad a que la lista de reyes estuviera completa: con frecuencia era necesario dejar fuera a muchos reyes que por alguna razón eran menos importantes para el propósito cúltico de la lista[175]. Incluso las listas del *Canon de Turín* y el *Canon de Manetho*, aparentemente más «objetivas», estaban muy lejos de ser el tipo de registros que nosotros describiríamos como puramente históricos. Es necesario subrayar esto aquí porque, de otro modo, podríamos sucumbir a la tentación de pasar por alto, o simplemente descartar como tosca propaganda, las «distorsiones» mucho más evidentes del hecho histórico que ahora vamos a considerar.

Si en las listas de reyes los hechos históricos están al servicio de las exigencias religiosas, los registros faraónicos que han llegado hasta nosotros de batallas libradas, enemigos vencidos y hazañas heroicas de un rey victorioso se hacían principalmente en consideración a las exigencias del mito. Raras veces, si es que hubo alguna, la intención era simplemente histórica. ¿De qué otra manera debemos comprender lo que sigue? En el templo funerario del rey Sahure de la V dinastía, se representa a un grupo de caciques libios que han sido hechos prisioneros junto a cierto número de cabezas de ganado que se especifica se han tomado como botín. Pero una escena idéntica es pintada doscientos años después en el templo de la VI dinastía adjunto a la pirámide de Pepi II, donde los caciques libios tienen exactamente los mismos nombres. Y de nuevo, casi dos mil años después, la misma escena se encontrará en un templo nubio del rey etíope Taharka (*ca.* 690 a. C.)[176]. Éste no es un ejemplo aislado de mitologización de la historia. Ramsés III hizo una lista de todas sus conquistas en Asia; pero esta lista es una réplica de otra hecha cien años antes por Ramsés II, que a su vez había utilizado una lista de Thutmosis III, que databa de trescientos años antes de su reinado[177]. Esa copia de detalles históricos servía al propósito metafísico de deshistorizarlos: eran así elevados al estatuto del mito que eternamente se repite. No importa quién sea, el enemigo es siempre el mismo. Así, etíopes (al sur), libios (al oeste), asiáticos (al este) se con-



5.7. Lista de reyes de Saqqara de Tjuloy. XIX dinastía.

vierten en símbolos del enemigo arquetípico al que el rey de Egipto derrota eternamente.

Mitológicamente, el enemigo es Seth, pues, en cualquier forma en que aparezca, viene amenazando con caos y destrucción. Por la misma razón, a los pueblos que eran enemigos tradicionales de Egipto los encontramos descritos de una manera que indica claramente sus cualidades sethianas. Siempre que se les menciona, los asiáticos llevan delante, a modo de prefijo, el adjetivo «miserable» o «desgraciado»:

> Al miserable Aam [asiáticos del sur de Palestina],
> le va mal en el lugar en el que está [...]
> Siempre ha estado peleando desde el tiempo de Horus,
> pero nunca vence ni es vencido[178].

De aproximadamente el mismo período (Imperio Medio) procede una descripción del etíope:

> Cuando uno está furioso contra él, da la espalda;
> cuando uno se retira, empieza a enfurecerse.
> No son un pueblo digno de respeto;
> son cobardes, de corazón timorato[179].

En cambio, el rey de Egipto es un dios invencible al que, desde la I



5.8. El rey Narmer, fundador del estado egipcio unificado, golpea a un enemigo. Narmer Palette, *ca.* 3100 a. C.

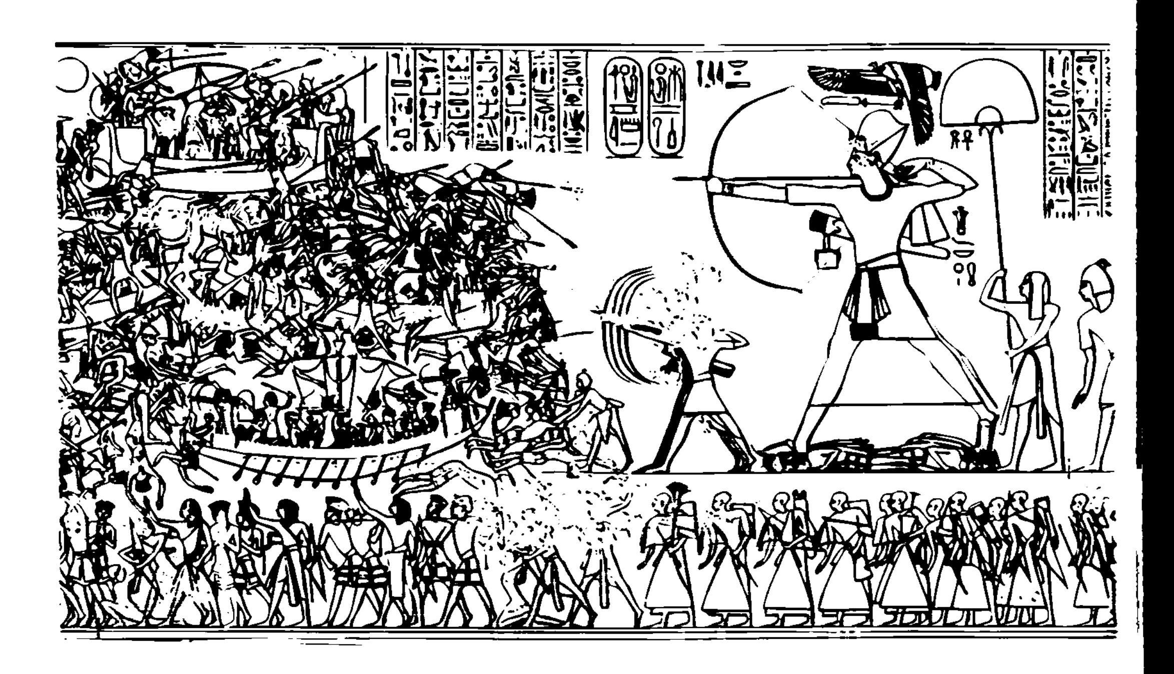
dinastía, se le describe rompiendo la frente del enemigo mítico, solo, sin ayuda de nadie. La figura 5.8 muestra al legendario fundador de Egipto, el rey Narmer, enfrentándose con el desafortunado enemigo. Los retratos más antiguos de los reyes en «actitud guerrera» muestran invariablemente al rey con la corona blanca del Alto Egipto. Blande una maza con una mano y agarra por el pelo al sumiso enemigo con la otra. La figura 5.9 es un segundo ejemplo, y representa al rey Sekhemkhet golpeando con violencia al beduino de Sinaí. Una vez más, el rey está solo y vence al enemigo sin esfuerzo aparente. Aunque esas escenas conmemoran



5.9. El rey Sekhemket golpea a un enemigo.
Relieve del Wadi Maghara. III dinastía.

sin duda acontecimientos históricos reales, estos acontecimientos son proyectados en la forma arquetípica única de la figura divina del rey aniquilando al desdichado oponente, que no tiene posibilidad ninguna de éxito.

Relieves posteriores del Imperio Nuevo son más realistas en la medida en que representan al ejército egipcio «ayudando» al faraón. Pero apenas se apartan de la verdad mítica de que el rey-dios es el único responsable de la derrota del enemigo. En la figura 5.10, que muestra la derrota de los pueblos invasores del mar, el ejército egipcio está represen-



5.10. Ramsés III derrota a los pueblos del mar.
Templo de Ramsés III, Medinet Habu.

tado por un puñado de arqueros diminutos frente a la figura gigantesca del rey (en este caso Ramsés III), que, sobre un montón de cadáveres de enemigos, dispara flecha tras flecha a la masa confusa del ejército invasor. Éste casi parece personificar las fuerzas del caos, contrastando vivamente con el ambiente despejado y de tranquila seguridad que reina en el lado egipcio.

Mitológicamente, esas escenas nos devuelven al orden establecido por Ra en el Tiempo Primero. El faraón no es sólo Horus haciendo frente a Seth, es también el «Hijo de Ra», la imagen de Ra en la tierra, reactualizando los actos de la creación. En el Himno de la victoria de Megiddo de Thutmosis, la victoria del rey se debe a la ayuda de Ra (o Amon-Ra), que le permite vencer a los poderes de la oscuridad en las Tierras Extranjeras, en las fronteras del mundo ordenado[180]. Al derrotar al enemigo, el rey de Egipto reestablece *maat*. Como dice Frankfort: «La victoria no es meramente afirmación de poder; es la reducción del caos al orden». Y añade:

El faraón no actúa arbitrariamente. Mantiene un orden establecido (del que la justicia es un elemento esencial) contra el ataque de las potencias del caos. Esta

función es independiente de los accidentes de la historia. Es una verdad eterna y, por lo tanto, el tema principal de los artistas de todos los tiempos[181].

Las acciones del faraón se llenan de poder mítico; no son, estrictamente hablando, acciones históricas. Su origen, al ser mitológico, está más allá de las circunstancias históricas en las que se expresan.

El rey se armoniza con la dimensión mítica, que impone su marca a las circunstancias históricas particulares en las que se encuentra. Cuando leemos cómo Thutmosis III, mientras estaba de campaña en Siria, mató siete leones y capturó doce reses bravas antes de desayunar, o cómo Amenhotep II atacó una ciudad siria sin ayuda, retornando con dieciséis cautivos, veinte manos cortadas y sesenta reses (después de lo cual la asustada ciudad se rindió, como era de esperar), estamos leyendo un mito[182]. Mito no en el sentido de falsedad, sino en el de posibilidad histórica repentinamente abierta por el impacto de lo divino; lo que no podía suceder ordinariamente sucede aquí porque lo ordinario colisiona con lo extraordinario y es sacado del plano de la normalidad. La energía supranormal del rey-dios, fluyendo desde la dimensión mítica, le permite realizar proezas sobrehumanas. Es vano argüir que esos registros eran mera propaganda para reforzar la imagen del rey. Pues el hecho es que el rey humano no era un mero ser humano, sino un dios encarnado, para quien son perfectamente posibles cosas que a los seres humanos ordinarios resultan imposibles. El rey egipcio vivía en una realidad diferente de la de la gente ordinaria; al poner en contacto esa realidad con la «ordinaria», las leyes de esta última podían ser transcendidas. Lo que aquí está en juego no es la cuestión del «hecho histórico», sino la cuestión más profunda de nuestra propia orientación metafísica.

La batalla de Kadesh

El ejemplo más revelador de cómo la realidad histórica ordinaria era penetrada por la realidad arquetípica o mítica a través de la persona del rey se encuentra en el relato de la batalla de Kadesh. La batalla de Kadesh tuvo lugar durante las campañas de Ramsés II, en el Oriente Medio, contra los hititas. Se conservan relieves e inscripciones conmemorativas que recogen esta célebre batalla en los muros de los templos de Abydos, Luxor, Abu Simbel y el Ramesseum. Que la batalla sea conmemorada en los muros del templo basta para alertarnos de su significado transhistórico. Aunque el relato de la batalla contiene los suficientes detalles históricos del curso de los acontecimientos como para que los investigadores modernos

puedan reconstruirlos con precisión, una reconstrucción meramente histórica no correspondería a lo que realmente se produjo. Para los egipcios, nada de lo que el rey hiciera tenía lugar simplemente en el plano del tiempo y la historia mundanos: esos acontecimientos históricos eran simultáneamente míticos.

Las inscripciones se hacen eco de cómo Ramsés entró en Siria con un ejército de cuatro divisiones y, cuando se aproximaba a la ciudad de Kadesh, se encontró con dos espías del ejército hitita que, pretendiendo ser desertores, dieron al rey informaciones falsas sobre la posición del ejército hitita. Ramsés, pensando que el enemigo estaba muy lejos, se adelantó al cuerpo principal de su ejército y acampó sobre una colina al noroeste de Kadesh, donde «se sentó en un trono de oro fino». Sin embargo, pronto fueron capturados dos exploradores enemigos, que revelaron que un vasto ejército hitita, al que se habían unido tropas de muchos países, se concentraba al nordeste de Kadesh, con infantería y carros «más numerosos que las arenas de las playas». El rey envió apresuradamente mensajeros para ordenar a sus fuerzas que avanzaran rápidamente, pero el ejército ya había sido atacado y el rey pronto descubrió que su campamento estaba rodeado por carros hititas. En ese momento de peligro supremo, el rey se alzó como «su padre», el dios guerrero Month; tomó sus armas, se puso la armadura, subió en su carro e irrumpió en medio del enemigo:

Ningún oficial estaba conmigo, ningún auriga,
ningún soldado del ejército, ningún escudero;
mi infantería, mis carros, cedían ante ellos.
Ninguno se mantenía firme en la lucha[183].

Ramsés, solo y abandonado por sus tropas, ofrece una larga oración al «Padre Amón», pidiendo la ayuda del gran dios. La oración finaliza con estas palabras:

Te imploro, padre Amón,
estoy entre las huestes enemigas;
¡todos los países están en pie contra mí!
¡Estoy solo, nadie está conmigo!
Mis tropas numerosas me han abandonado,
ninguno de mis aurigas me busca;
les grito,
mas ninguno presta atención a mi llamada.
Sé que Amón me ayuda más que un millón de infantes,

más que cien mil aurigas,
más que diez mil hermanos e hijos
unidos como un solo corazón.
Los esfuerzos de muchos son nada.
Amón es más útil que ellos [...][184]

Amón escucha la oración de su hijo Ramsés y le llama «como si estuviera cerca»:

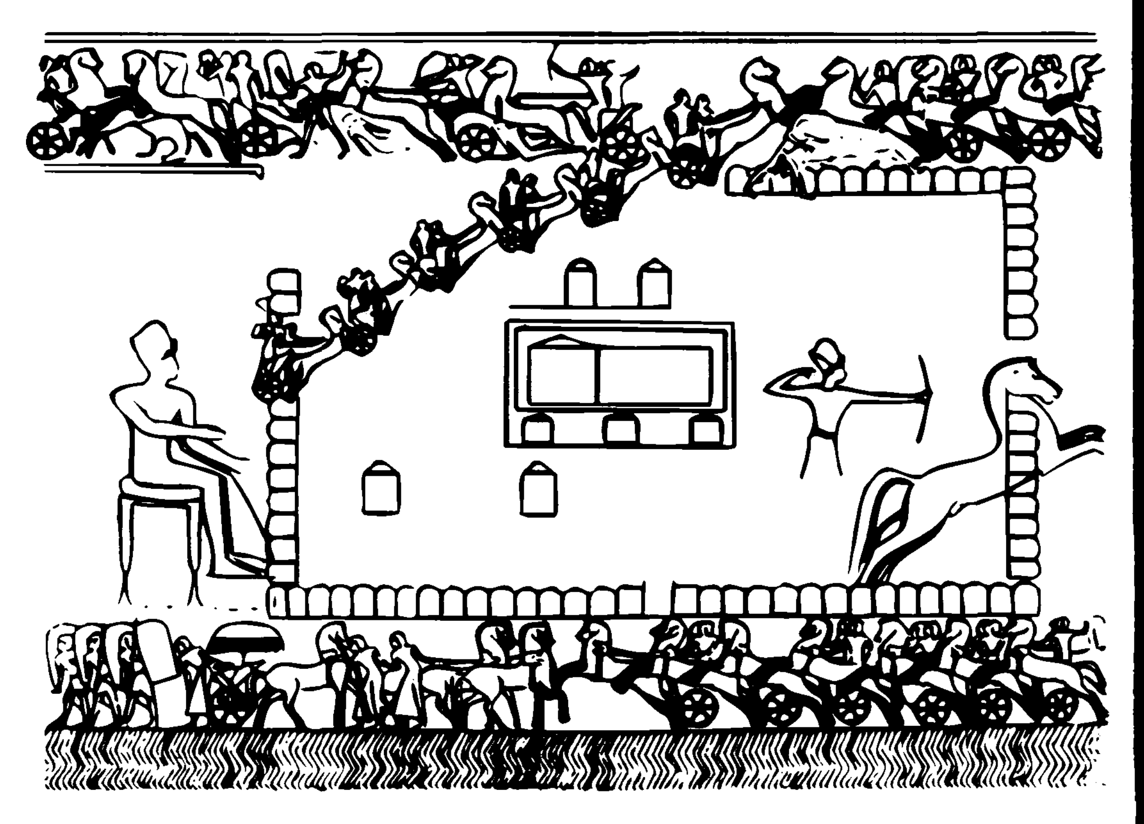
Adelante, yo estoy contigo,
yo, tu padre, mi mano está contigo,
yo triunfo sobre cien mil hombres,
yo soy el señor de la victoria, amante de valor[185].

Después de lo cual al faraón se le infunde una fuerza sobrenatural. Llega a ser «como Seth», el dios de la destrucción violenta, exterminando a todo el que se le acerca. Al observar que Ramsés lucha completamente solo y sin ayuda, el jefe de los hititas reúne un millar de carros que envía contra el solitario rey. Ésta se revela una acción temeraria:

El total de sus mil carros se precipitaron en el fuego.
Cargué contra ellos, como Month.
En un momento les hice probar mi fuerza.
Los exterminé, allí mismo fueron muertos.
Uno, gritando, dijo a los otros:
«No es un hombre el que está entre nosotros,
es Seth, grande en fuerza, Baal en persona;
no son éstas hazañas de hombre,
son del que es único,
del que lucha contra cien mil sin soldados ni carros,
rápido, alejaos de él,
a buscar vida y respirar aire [...]»[186].

Ramsés, sin ayuda, derrota al enemigo, haciendo que la llanura de Kadesh se llene de tantos muertos que «no se podía pisar debido a su número». Derriba a «cientos de miles» con su fuerte brazo, mientras los soldados rehuyen cobardemente la batalla. El poema que describe la batalla finaliza con el rey formando a sus soldados «al alba», y una vez más lanzándose a la lucha. Y cuando sale el sol,

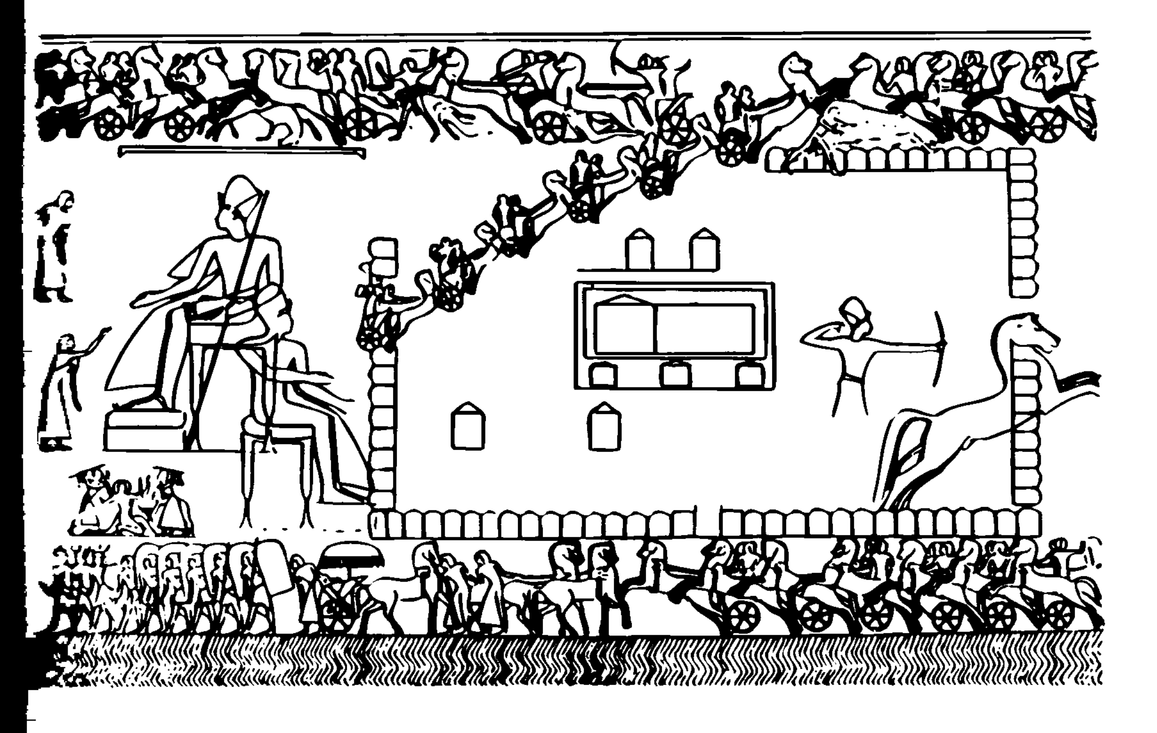
Yo era como Ra, cuando sale al alba.



5.11. Ramsés mira al oeste y ataca en la noche.
Templo de Luxor, ala oeste del pilón.

Mis rayos quemaban los cuerpos de los rebeldes,
ellos se gritaban entre sí:
«Cuidado, tened cuidado, no os acerquéis a él [...]
un aliento de fuego quema el cuerpo
del que se le acerca».
Por eso, permanecen a distancia,
besando el suelo ante mí[187].

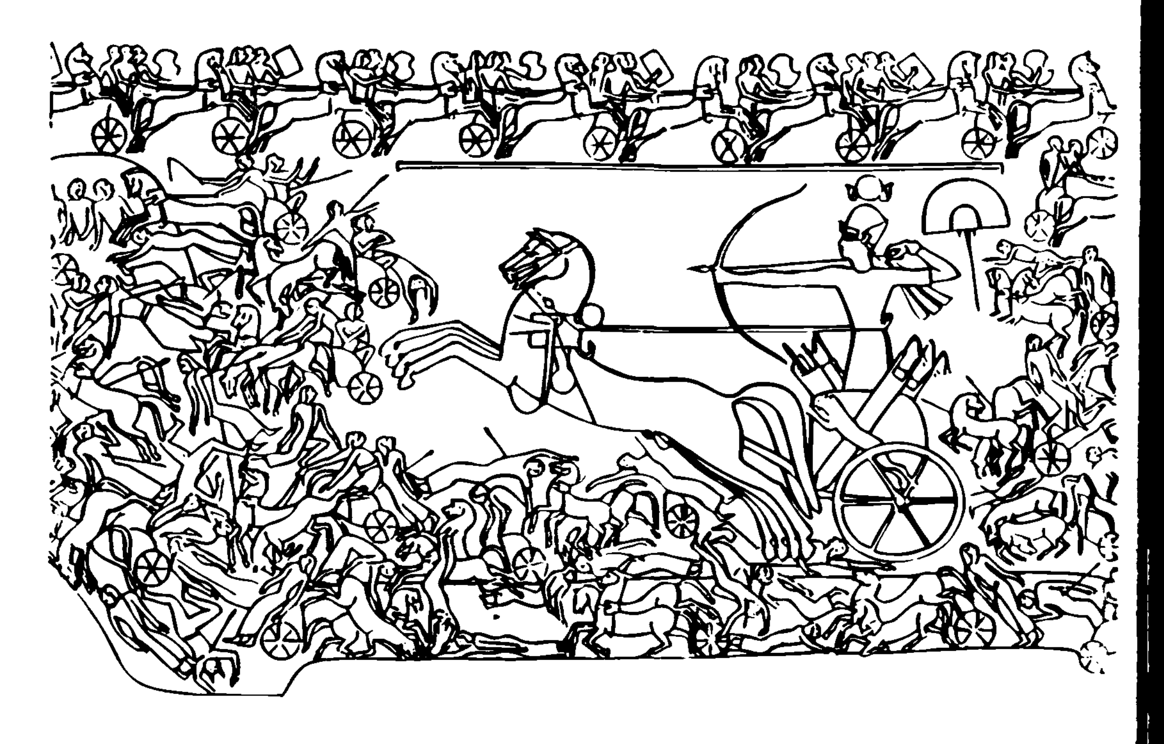
El significado simbólico del poema se hace evidente cuando se lee con los relieves que lo acompañan[188]. En Luxor, están distribuidos sobre el pilón de la entrada del templo. En el lado oeste del pilón, aparece Ramsés sentado en su «trono de oro fino», mirando hacia el oeste, a la puesta de sol (fig. 5.11). Por supuesto, el oro es un metal que simboliza el sol. Que Ramsés deba sentarse en un trono de oro al principio de la



5.12. Ramsés se vuelve hacia el este en el momento de mayor peligro. Templo de Luxor, ala oeste del pilón.

batalla subraya su condición de representante humano del sol en la tierra.

A la derecha de esta imagen hay una segunda imagen del rey subido en su carro, atacando en la noche. Y entre el rey sentado y la figura del rey atacando hay seis carros que suben diagonalmente hacia el oeste, donde se encuentran con los carros del enemigo, en la parte alta del relieve, justo encima de la figura de Ramsés en su carro. Las horas nocturnas egipcias comenzaban a las seis de la tarde, y es como si los seis carros que salen en diagonal nos llevaran a través de las primeras seis horas de la noche hasta la hora de la medianoche. Parecería, pues, que estos carros representan las etapas iniciales de la batalla, hasta que Ramsés se entera por los exploradores enemigos capturados de que en realidad está en un peligro terrible. Ahora bien, se creía que cada noche el sol, al ponerse por el oeste, debía atravesar las regiones del Otro Mundo para salir de nuevo a la mañana si-



5.13. Ramsés ataca a los hititas.
Templo de Luxor, ala este del pilón.

guiente por el este. Por lo tanto, se puede interpretar que las horas de la noche correspondían a etapas del viaje por el Otro Mundo. Como representante terrenal del principio solar, el rey, entrando a caballo en la noche, entra al mismo tiempo en el Otro Mundo. La batalla de Kadesh tiene lugar tanto en la zona del tiempo mítico del Otro Mundo como en el tiempo ordinario.

En el mismo lado del pilón, el rey está de nuevo representado, parcialmente superpuesto sobre la primera figura sentada. La imagen completa está recogida en la figura 5.12. Pero obsérvese que la segunda figura superpuesta es casi dos veces mayor que la primera, y que ahora mira hacia el este. ¿Qué significa esta segunda imagen superpuesta? Sugerir que se debe a un error o a un cambio de opinión por parte de los escultores sería una respuesta fácil, pero equivaldría a renunciar a que la escena pueda albergar cualquier sentido simbólico. Pues es como si, habiendo entrado en el Otro Mundo, el rey –como el sol– debiera mirar hacia el este para seguir su viaje a través de las horas de la noche y llegar al amanecer. Este «giro» del rey parece en efecto corresponder al momento de mayor peligro,

cuando, separado del cuerpo principal de su ejército, comprende que está rodeado por una fuerza enemiga abrumadora. Inmediatamente debajo de los pies del rey se puede ver a los exploradores capturados que al ser golpeados confiesan el paradero del ejército hitita. Es en este momento cuando Ramsés debe volverse a Amón para que le ayude.

En el *Libro de lo que hay en el Otro Mundo*, un texto místico del Imperio Nuevo que refiere el viaje del sol a través del Otro Mundo, es durante la hora séptima, la hora de medianoche, cuando Ra se encuentra con la serpiente demoníaca Apofis, que impedirá su progreso posterior (véase fig. 4.7). Al parecer, éste es el momento en que Ramsés debe llegar. Y es exactamente en este punto cuando la acción se desplaza al lado oriental del pilón, pues es aquí donde está inscrita la oración del rey a Amón. Más allá, el rey, subido en su carro, ataca ahora de oeste a este (hacia la salida del sol) haciendo estragos entre aquellos que se le oponen (fig. 5.13). Así como a esa hora Ra mata a Apofis, también Ramsés mata a los hititas, réplica terrenal de Apofis.

En el viaje de Ra al Otro Mundo, es después de este hecho vital de la derrota de Apofis cuando la marcha de los acontecimientos empieza a favorecer a Ra. Y así finalmente, habiendo llenado la llanura de Kadesh de enemigos muertos durante una larga «noche» de matanza, Ramsés forma sus fuerzas al alba mientras el enemigo besa el suelo ante él.

Simbólicamente, pues, como dice Schwaller de Lubicz, «toda la acción tiene lugar en la oscuridad de la noche, cuando el sol está debajo de la tierra o en su interior»[189]. No importa si «en realidad» la batalla se libró de día. No comprenderemos la batalla de Kadesh a menos que vayamos más allá de las descripciones históricas y objetivas hasta el episodio mítico que determina los acontecimientos de la batalla y garantiza su resultado. El simbolismo del poema es cósmico.

En el templo de Abu Simbel el registro de la batalla finaliza con el rey, quince años después, firmando un tratado de paz inscrito en una tablilla de plata con el jefe enemigo, después de lo cual Ramsés se casa con la hija de su enemigo. Ella es ofrecida a Ramsés por su padre junto con numerosos regalos. La estela matrimonial de Abu Simbel, que Ramsés había esculpido como memorial de este acontecimiento, afirma que esta nueva esposa recibió el nombre de «La que ve la belleza de Ra», título de la última hora de la noche en el *Libro de lo que hay en el Otro Mundo*. Según Schwaller de Lubicz, la nueva esposa del rey simboliza la luna, ahora llena después de quince «años» desde que la batalla tuvo lugar[190]. El matrimonio simboliza así no sólo la reconciliación terrenal de las fuerzas opuestas, sino también la unión cósmica de los opuestos, la unión de los principios lunar y solar.

El relato de la batalla de Kadesh es un excelente ejemplo de lo que pue-

de ser calificado de historia mítica. Sin embargo, la mentalidad moderna quiere separar cuidadosamente los «hechos históricos» del «revestimiento mítico». Cuando se considera la historia egipcia con los incuestionados presupuestos modernos sobre lo que es realidad y lo que es ficción, sobre lo que es real y lo que es falso, se destruye la unidad de las dimensiones histórica y mítica que existía en el Egipto antiguo.

Citaré de nuevo a Eliade: «El mito está ligado a la ontología; habla sólo de *realidades*»[191]. Para los egipcios antiguos, lo mítico hablaba no sólo de lo real, sino de las realidades superiores. El reino mencionado en el mito es el reino espiritual, en el que se originan todas las cosas y acontecimientos del plano natural. La historia divorciada del mito es historia separada de su fuente. Esta separación puede describir bien la manera en que nosotros experimentamos actualmente la historia, pero parece que la experiencia de los antiguos egipcios era diferente de la nuestra. En la época del Egipto antiguo se cuidaban de situar los acontecimientos históricos en su marco mítico adecuado. Y esto no era algo que se hiciera después del acontecimiento, sino que era absolutamente necesario para determinar el resultado del acontecimiento. En otras palabras, el curso de la historia estaba dirigido por su proyección en un contexto mítico. El curso de la batalla de Kadesh y su triunfante resultado estaba predeterminado por la condición mítica del rey como representante de Ra en la tierra.

¿Qué sucedió realmente en Kadesh? No se puede responder de manera adecuada a esta pregunta mediante un filtrado de los «hechos» del relato mitohistórico. Antes bien, deberíamos examinar primero nuestros propios presupuestos sobre la «realidad» y el punto de vista epistemológico en el que se basa el moderno culto al hecho. Desde el siglo XVII, la visión del mundo dominante en Europa ha equiparado lo real con lo perceptible por los sentidos. El hecho moderno es una afirmación que puede ser apoyada por las pruebas de los sentidos. Pero desde el punto de vista de los egipcios antiguos, la separación moderna de los hechos y el mito sólo podía ser consecuencia de una percepción distorsionada de la realidad, pues deja fuera los componentes más importantes de cualquier acontecimiento: dioses y mitos. Cuando se trata de determinar lo que «sucedió realmente» en la historia, el presupuesto de que sólo lo perceptible por los sentidos tiene un estatuto ontológico desemboca inevitablemente en la falsificación de la historia egipcia tal como los egipcios la experimentaron.

Para los egipcios antiguos, el mito no era ficción. Tampoco las acciones arquetípicas ni las intervenciones dramáticas de los dioses eran meras ficciones. Por el contrario, las consideraban mucho más reales que nuestros queridos hechos. Lo que sucedió realmente en Kadesh fue una conjunción de los planos histórico y mítico. Esas conjunciones no eran en ab-

soluto infrecuentes en el Egipto antiguo. Tampoco, cuando ocurrían, eran simplemente fortuitas, sino que a menudo eran provocadas deliberadamente. Efectivamente, formaban la base de ese arte o ciencia del que los egipcios fueron practicantes renombrados y que nosotros llamamos magia. Es este tema de la magia el que ahora deberemos tratar.

6. Teología de la magia

Religión frente a magia

Hay obstáculos enormes para acercarse a la magia tal como se practicó en el Egipto antiguo. Evidentemente, existe la herencia del pensamiento religioso europeo que, condicionado por la teología de la Iglesia cristiana, ha creado una atmósfera espiritual en la que la magia se contempla con temor y desconfianza. La actitud de la Iglesia hacia la magia ha sido, y sigue siendo, hostil y condenatoria. A principios del siglo XX, la *Enciclopedia católica* definía la magia como «el arte de realizar acciones más allá del poder del hombre, con la ayuda de poderes distintos al divino», y condenaba la magia, al igual que cualquier intento de practicarla, como «un pecado grave contra la virtud de la religión, porque toda realización mágica, si se emprende seriamente, se basa en la confianza en la intervención de demonios o almas perdidas»[192]. La Iglesia habla aquí para toda la sociedad, y al final del siglo XX existen pocos indicios que sugieran que su actitud hacia la magia se haya modificado.

Durante siglos en el Occidente cristiano se ha tratado de evitar cualquier relación con el mundo espiritual distinta a la sancionada por la religión formal. Y así la magia –y junto con ella, el «ocultismo» en general– ha sido básicamente considerada como una desviación peligrosa de las normas de la creencia y el culto establecidas y promulgadas por la Iglesia. Lo que aquí se refiere al cristianismo se aplica también a las otras «religiones del Libro». La misma palabra *religión* se ha hecho casi inseparable de lo que se practica en iglesias, mezquitas o sinagogas. La seguridad desplegada por estas instituciones de las diversas ortodoxias monoteístas contrasta con el extendido sentido de inseguridad cuando se llega a la magia. Se siente que con la magia las fuerzas de la oscuridad y la luz, el mal y el bien, en el mejor de los casos no se distinguen con claridad; en el peor, como hemos visto en la definición anterior, la magia implica conjurar a los demonios.

La división entre religión, por una parte, y magia, por la otra, es el resultado de una relación diferente con el mundo espiritual de la que existía en la antigüedad. Esta relación ha caracterizado los últimos dos mil años, pero deberíamos tener en cuenta que sólo durante este período concreto

de la historia occidental –durante esa fase cultural e histórica única– se ha producido esa grieta entre ocultismo y religión exotérica. Antes de la era grecorromana, y en realidad también en el período romano (aunque con signos de decadencia creciente), la vida religiosa no estaba separada de las prácticas en que se establecía comunicación con los poderes ocultos y se vivían experiencias iniciáticas. La religión y la magia no estaban separadas: la religión era mágica.

En nuestra propia era se puede seguir la separación gradual como un proceso históricamente rastreable: desde el declinar de los Misterios y oráculos lamentado en el siglo I por Plutarco, a través del establecimiento del cristianismo como religión de Estado del Imperio romano y las campañas misioneras de la Iglesia durante los primeros años de la Edad Media contra los restos del viejo paganismo, al aplastamiento de las herejías en la Edad Media y la homicida caza de brujas del Renacimiento. El ocultismo fue empujado a la clandestinidad y tolerado solamente en las formas veladas que asumió, por ejemplo, en la alquimia o la fraternidad Rosacruz. Sin embargo, aunque clandestino, no murió. El resurgimiento de las ciencias ocultas en el Renacimiento, a pesar de los peligros de persecución por parte de la Iglesia, puede considerarse como un resurgimiento de enseñanzas y prácticas de raíces pregriegas. El *Corpus Hermeticum*, traducido por Ficino durante la segunda mitad del siglo XV, transmitía enseñanzas mágicas supuestamente de origen egipcio y procedentes también de la antigua Persia[193]. En el Renacimiento encontramos más pensadores inclinados a la mística que se esfuerzan por curar el cisma entre religión formal y magia. Es significativo que Pico della Mirandola y Giordano Bruno apelaran al Papa para reunir la ortodoxia con la tradición mágica y la tradición hermética[194]. Jacob Boehme afirmaba categóricamente: «La magia es la mejor teología, pues en ella se funda y se basa la fe verdadera. Y es tonto quien la injuria, pues no la conoce, y blasfema contra Dios y contra sí mismo, y es más un malabarista que un teólogo de entendimiento»[195]. En los tiempos más recientes, la extraordinaria proliferación de enseñanzas ocultas apunta hacia la posibilidad de que se pudiera producir una reconciliación gradual entre religión y magia.

La magia definida

La palabra *magia* deriva del griego *magos*, que era el término utilizado por los griegos para referirse a los sacerdotes y videntes itinerantes que procedían de la zona de Mesopotamia y Persia. Los «magi» mencionados en el Evangelio de Mateo (en griego, *magoi*)[196] eran representantes de una

perspectiva espiritual que estaba en desacuerdo con las espiritualidades judeocristiana y griega. Los griegos temían a estos *magoi* porque seguían estando en contacto con poderes con los que ellos, en su mayor parte, habían perdido toda relación. Se trata de un temor que nosotros hemos heredado y que acompaña nuestro empleo del término *magia*. La palabra griega *magos* deriva en realidad de raíces del antiguo persa: *mog*, *megh* y *magh*, que significan «sacerdote», «sabio» y «excelente». De estas palabras se originó el término caldeo *maghdim*, que significa «filosofía sagrada» o «sabiduría suprema»[197]. La definición mucho más tardía de Paracelso corresponde perfectamente a este sentido original: «La magia es la sabiduría más grande y el conocimiento de poderes sobrenaturales [...] adquiridos al alcanzar una mayor espiritualidad y hacerse uno mismo capaz de sentir y ver las cosas del espíritu»[198]. Desde la perspectiva del antiguo orden del mundo pregriego, del que los egipcios eran, por supuesto, representantes principales, la filosofía fundada por los griegos no era sino una sombra de la filosofía sagrada o *maghdim* que la precedió. Como el mismo Platón relata, los egipcios consideraban a los griegos como meros niños en cuanto al entendimiento espiritual[199].

Aunque la magia (en el sentido de conocimiento de lo sobrenatural) murió de muerte más o menos natural en Grecia, tuvo que ser combatida y expulsada de la religión de los israelitas. Y una vez más, a lo largo de la era cristiana, la magia tuvo que ser combatida al no ser aceptadas las prohibiciones que se establecieron contra ella. Y, sin embargo, al mismo tiempo, la aparición de los «magi» en el nacimiento de Cristo puede ser considerado como un reconocimiento simbólico por su parte de que su tiempo había dado paso a un período en el que la conciencia mágica se eclipsaba. Lo que en una época era un modo apropiado de relacionarse con el mundo espiritual, sería inapropiado en otra. Los últimos dos mil años de la historia europea han supuesto el desarrollo de las facultades específicamente no mágicas de la observación científica y el razonamiento lógico abstracto, necesarios para el desarrollo de una conciencia que pudiera funcionar independientemente de los dioses. Sin embargo, cuando este período llega a su fin, la reevaluación e investigación del modo mágico de conciencia parece cada vez más pertinente.

De manera significativa, en el Egipto antiguo no había ninguna palabra para «religión». Lo más cercano a ello era en realidad la palabra comúnmente traducida como «magia», *heka*. Como escribe A. H. Gardiner: «Desde el punto de vista egipcio, podemos decir que no existía algo así como "religión"; existía solamente *heka*, cuyo equivalente más próximo es "poder mágico"»[200]. Como *maat*, *heka* es un principio personificado como un ser divino. Es típico de los egipcios considerar la magia como un ser

más que como una ciencia: se debe entrar en una relación viva con *heka* para conocerlo.

En los *Textos de los sarcófagos*, el dios Heka afirma que él existe en la palabra creadora primitiva de Atum, por medio de la cual aparecieron los dioses[201]. Se describe a sí mismo como la energía divina que salvaguarda todo lo que ha sido ordenado por la Divinidad. Y es en este papel, como poder creador contenido en la Palabra divina, como Heka da vida a los dioses, y así proclama su prioridad sobre ellos:

> Yo soy el que da vida a las compañías de los dioses,
> yo soy el que hizo todo lo que desea,
> el padre de los dioses [...]
> Todas las cosas eran mías
> antes de que vosotros nacierais, ¡oh dioses!
> Vosotros vinisteis después,
> ¡pues yo soy Heka![202]

El ser divino Heka no es simplemente «padre de los dioses», es padre de todo lo que se hace manifiesto. Pues Heka es el poder que todo lo penetra y que sostiene todo lo que existe, sea espiritual o materialmente. Se puede ver al dios Heka en la figura 6.1, según un papiro del Imperio Nuevo. Se le muestra sosteniendo en sus puños apretados dos serpientes, que cruzan diagonalmente su cuerpo. Sobre su cabeza está el jeroglífico de los cuartos traseros de un león sobre una plataforma. A partir de la XX dinastía en adelante, este jeroglífico sustituye habitualmente a la pronunciación fonética del nombre del dios. Su valor fonético es *pe* o *pehety*, y, como vimos (capítulo 3), puede significar «palabra creadora». Más habitualmente, su significado tiene las connotaciones de «poder» o «fuerza», atributo que, definitivamente, pertenece a Heka.

En el capítulo 3 considerábamos una ilustración que muestra a Heka en el lugar de Shu sosteniendo en el aire a Nut (fig. 3.13). La inscripción dice, «Heka, Gran Dios, Señor del Cielo»[203]. Por esta acción de separar el cielo y la tierra se permite que lo que es esencialmente espiritual se haga físicamente manifiesto[204]. En compañía de Shu y Thoth, pero con una unidad de propósito de la que ellos carecen, Heka es el poder por el que lo espiritual se hace manifiesto, pues es el vínculo entre la Divinidad, Atum, y todo lo que procede de Atum.

Por lo tanto, para comprender a Heka tenemos que pensar en estos dos aspectos relacionados: Heka como el poder creador divino que sostiene e impregna todo lo que existe en el mundo material y en el mundo espiritual; y Heka como el medio por el que los diferentes niveles material y es-

piritual se relacionan entre sí y pueden entrar uno en otro. En su estudio de la magia egipcia, el investigador francés Christian Jacq escribe:

> Tal vez esta magia pueda ser definida como la energía esencial que circula tanto en el universo de los dioses como en el de los humanos. [...] Espíritu y materia están tejidos con la misma substancia. Lo importante en la práctica de la magia es identificar el hilo que enlaza todo y une a todas las criaturas en una cadena cósmica[205].

Comprender, armonizar y luego activar *heka* en situaciones dadas es la ciencia sagrada y la práctica de la magia.

Por tanto, se sigue de ahí que el camino de desarrollo interior es el requisito previo para la capacidad de manejar el poder mágico. Pues la personalidad o el ego no pueden dar órdenes a los dioses: sólo el propio Heka puede hacerlo. Por eso el mago es aquel o aquella que se ha convertido en un canal nítido de transmisión con Heka. De este modo, el rey Pepi dice: «¡No soy yo quien os dice esto, oh dioses; es Heka quien os dice esto, oh dioses!»[206]. En otras palabras, el rey se ha «convertido» en Heka; sólo así da órdenes a los dioses. Una imagen que expresa la minuciosa integración de la magia en la persona es la de tragarla y



6.1. El dios Heka. Detalle del papiro de Khonsu-Renep. Imperio Nuevo.

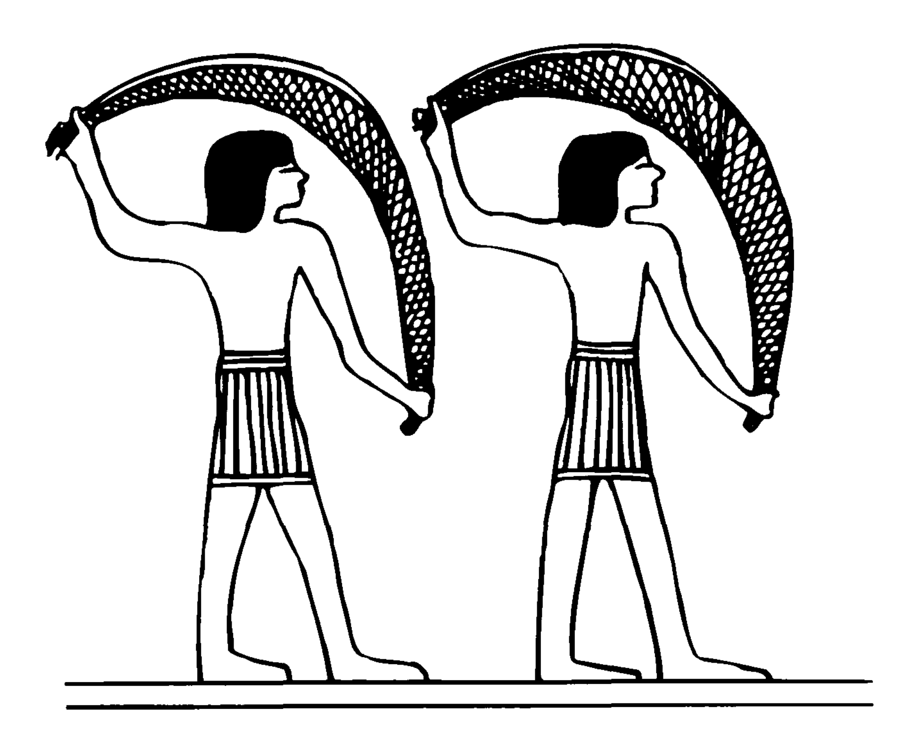
digerirla, de manera que pasa a residir en el vientre de una persona. En el llamado *Himno Caníbal*, el rey-mago come el *heka* de los dioses y «disfruta cuando su magia está en su vientre»[207]. Sólo por ello puede recorrer su camino a través del mundo espiritual. Éste es un tema repetido en otros lugares en los *Textos de las pirámides*, como por ejemplo en el pasaje siguiente: «Yo ascenderé y me elevaré hasta el cielo. Mi magia está en mi vientre. Ascenderé y me elevaré hasta el cielo»[208].

En el *Libro de los muertos* encontramos una y otra vez que la posesión de la magia y de las «palabras de poder» mágicas es esencial para superar los muchos obstáculos que se encuentran en el viaje a través del Dwat. En el capítulo 24, el viajero que va al Otro Mundo recoge la magia con la ayuda del siguiente sortilegio:

> Recojo la magia de todo lugar
> y de todo el que la tiene,
> veloz como un galgo, rápido como la luz [...]
> La magia creadora de formas,
> que procede del vientre de la Madre;
> la magia que conjura a Dios,
> que procede del silencio;
> la magia que encanta a Dios,
> que procede de la Madre.
> Ahora se me da esta magia de todo lugar
> y de todo el que la tiene,
> veloz como un galgo, rápido como la luz.

Es por medio de la magia, especialmente en el sentido de conocimiento esotérico, como el viajero del Otro Mundo puede atravesar las puertas del Dwat y vencer a los numerosos monstruos y fuerzas demoníacas que allí se encontrará. Para recoger la magia es necesario tener una red en la que *heka* pueda ser controlado y luego utilizado. Es de esta manera como la serpiente adversaria Apofis es sojuzgada en la parte novena del *Libro de las puertas* (fig. 6.2).

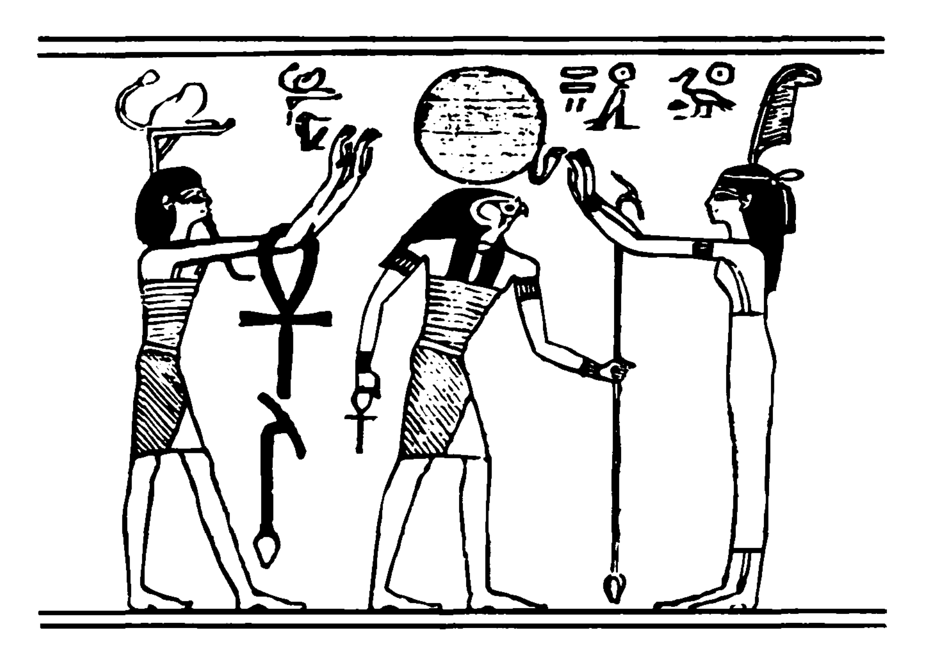
El tono del *Libro de los muertos* es algo diferente del de los más tempranos *Textos de las pirámides*, en la medida en que la magia, en el *Libro de los muertos*, aparece más como clave para el proceso de transformación interior que como un poder que se adquiere sólo después de que esa transformación se ha realizado (como ocurre en los *Textos de las pirámides*). Las fuerzas hostiles encontradas en el Dwat son esencialmente de naturaleza psíquica, y el triunfo o dominio sobre esas fuerzas es un acontecimiento anterior a la entrada en el mundo celestial como tal; éste es el tema prin-



6.2. Cogiendo y proyectando magia con redes.
Libro de las puertas, división 9. Tumba de Ramsés VI.

cipal del *Libro de los muertos*. En cambio, los *Textos de las pirámides* ponen mucho menos énfasis en el viaje hacia la unión con lo divino. Éste se describe a menudo con una única y espectacular imagen de ascensión más que en los términos de un largo camino a través de puertas, pilones, etc., como ocurre en el *Libro de los muertos* y otros textos del Imperio Nuevo. Los reyes de los *Textos de las pirámides*, ya en el mundo superior, usan la magia para hacerse señores en el reino de los dioses. Ésta es una diferencia de énfasis sutil pero significativa, pues señala el hecho de que, en el Imperio Nuevo, la magia se había convertido en una condición necesaria para la obra de la transmutación interior.

Heka es el poder creador divino aborigen, manejado en el nivel más profundo por Atum-Khepret. A través de Heka, uno puede llenarse del poder creador de Atum-Khepret, insuperable en su potencia[209]. La magia, pues, es una misteriosa fuerza divina mediante la cual los universos físico y espiritual se hacen manifiestos, y por ello una fuerza que impregna y liga todos los niveles de la realidad, desde el más alto al más material. Pero es



6.3. Heka y Ra a ambos lados de Ra-Harakhti. Papiro de Khensumosi. Imperio Nuevo.

también –y éste es un aspecto especialmente importante de la manera en que los egipcios antiguos entendían la magia– el medio por el que el ser humano, y finalmente toda la creación, vuelve a la Divinidad suprema, la fuente no manifestada de todo lo que existe. En ambos aspectos, Heka está íntimamente relacionado con Maat, el «orden justo» del universo establecido al principio del tiempo, considerado vital para la armonización de la vida política, social y moral. Se puede ver juntos a Heka y Maat, a ambos lados del dios sol, en la figura 6.3. Parecen aquí hermano y hermana, realizando el mismo gesto esencial en relación con el principio solar.

Para los egipcios antiguos, cualquier alineación de lo físico con lo espiritual, o de las fuerzas terrenales con las fuerzas celestiales, exigía la activación de Heka y tenía como resultado Maat. Pues Heka es el poder espiritual que todo lo sostiene y que subyace a la creación. Dado que la enfermedad se entendía como el resultado de la disarmonía entre lo espiritual y lo físico en el ser humano, no puede sorprender que la magia fuera un componente central de curación, como veremos enseguida.

La activación de la magia

En términos generales, se necesitaban cuatro factores para activar la magia:

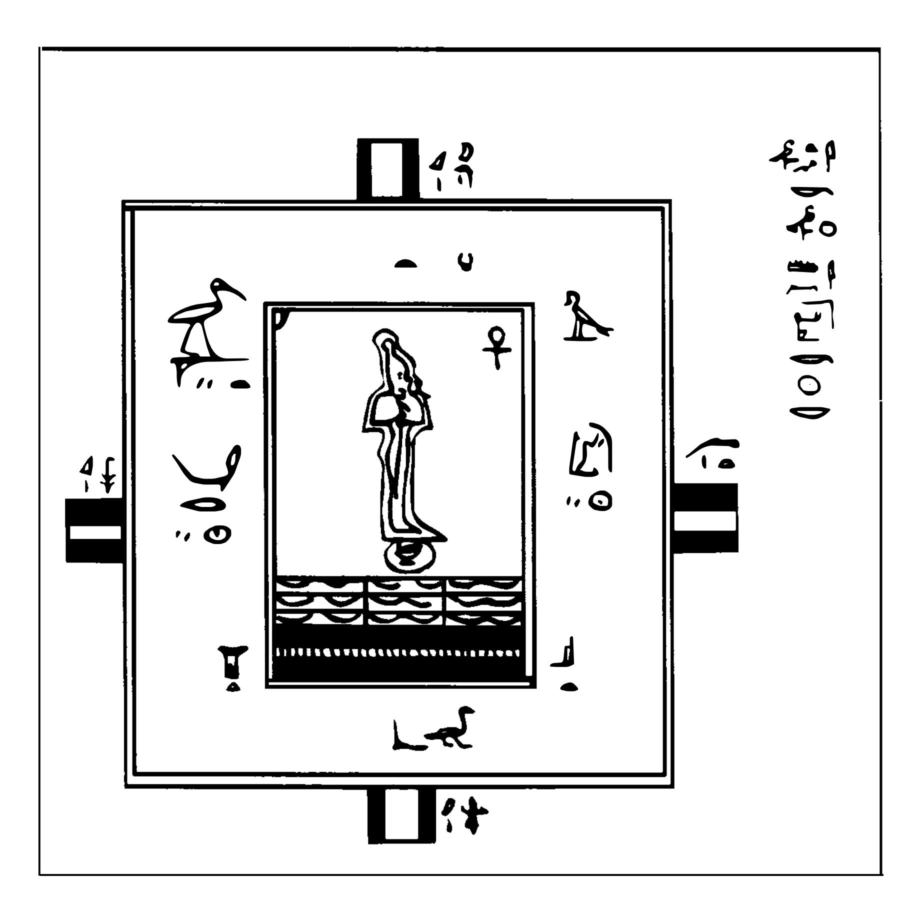
- el mago
- las imágenes sagradas
- las palabras sagradas
- los actos rituales.

Examinaremos sucesivamente cada uno de estos factores, y luego, en el capítulo siguiente, seguiremos considerando la práctica de la magia en el Egipto antiguo.

El mago

Aunque esencialmente secreta, la magia poseía un prestigio inmenso en la sociedad egipcia antigua y sus practicantes eran profundamente respetados. La mayor parte de los magos (aunque no todos) eran sacerdotes relacionados con un templo y pertenecientes a una jerarquía ortodoxa. Los magos eran «figuras importantes del sistema», influyentes en prácticamente todas las áreas de la vida: religión, diplomacia, política, guerra, arquitectura, agricultura y medicina. En general, era necesario ser mago para ocupar un alto puesto en el Estado. La razón de ello es que el objetivo de todas las actividades estatales era asegurar que la sociedad egipcia estuviera en armonía con *maat*; es decir, asegurar que hubiese un flujo armonioso de energía entre los diferentes niveles del ser, de manera que lo que se realizaba, por ejemplo, en las esferas agrícola o social estuviera informado por las fuerzas espirituales benévolas y en armonía con ellas. Para ser ministro del Estado se tenía que tener relación con *heka*, y comprenderlo: pues era a través de *heka* como se lograba esa armonización.

Los magos eran preparados en colegios de ciencia sagrada que estaban vinculados a los templos principales, de manera semejante a como las escuelas de la Edad Media estaban vinculadas a las catedrales. Estos colegios eran denominados «Casas de la Vida», y en ellos se guardaban las bibliotecas de los templos. En la figura 6.4 se ofrece una representación simbólica de la Casa de la Vida procedente de un papiro que contiene un ritual para la protección de la Casa de la Vida (Papiro Salt 825). En el centro está la figura de Osiris, en el interior de un sarcófago, y mirando hacia el jeroglífico *ankh* en el rincón superior derecho del rectángulo interior. La



6.4. Diagrama simbólico de la Casa de la Vida. Papiro Salt 825. XIX dinastía.

Casa de la Vida era literalmente *per* (casa) *ankh* (vida), y en cierto sentido Osiris es la clave del significado de lo que esta institución era realmente. Alrededor del recinto interior hay jeroglíficos que indican los nombres de diversos dioses: Thoth, Isis, Neftys, etc. Alrededor de la parte exterior del cuadrado se señalan los cuatro puntos cardinales.

La palabra que aquí traducimos del egipcio antiguo como «mago» es literalmente «escriba de la Casa de la Vida». A pesar de las grandes colecciones de libros que sabemos se guardaban en las Casas de la Vida, la preparación que se llevaba a cabo no consistía simplemente en una enseñanza libresca. Pues el estudio de los textos sagrados tenía por objeto no la familiarización con conceptos abstractos, sino con aquellas energías y fuerzas no físicas que estaban bajo el amparo de los *neters* o dioses. Así, Ram-

sés IV afirma que estudiaba los textos escritos de la Casa de la Vida para descubrir los secretos de los dioses[210]. Estos secretos no pueden ser conocidos solamente de manera intelectual. Debemos suponer que la formación en la Casa de la Vida era principalmente experimental.

Podemos llegar a hacernos una idea de esa formación considerando el hecho de que se exigía a los magos que fueran capaces de concentrar las energías espirituales en el nivel físico. Para lograrlo, tenían que familiarizarse con los niveles sutiles de la existencia, tanto el confuso mundo de las energías psíquicas como los niveles que están más allá de él, tanto por arriba como por abajo. Según Gardiner, los libros de los muertos –que eran realmente manuales referentes al mundo de las energías psíquicas y su transmutación– «eran productos característicos de la Casa de la Vida», tal como cabía esperar. Era también en la Casa de la Vida «donde se escribían libros médicos y religiosos»[211]. Para los egipcios, la medicina era un tema que no podía estar divorciado de la religión, puesto que enfermedad y salud se debían a la influencia de fuerzas espirituales en el cuerpo y el alma de la persona. Por ejemplo, podía ser necesario apartar las influencias demoníacas cuando aparecía la enfermedad; en cuyo caso, el mago tendría que ser capaz no sólo de identificar el poder demoníaco al que debía enfrentarse, sino también de pedir la ayuda de un dios o dioses para derrotar a ese poder. Esto presupone un alto grado de claridad interna: el mago tenía que aprender a ver con precisión en las esferas espirituales. Para hacerlo, es necesario aprender a reconocer las fuerzas infra-espirituales que obstruyen la psique humana, que pueden trastornar la mente y atacar el cuerpo, fuerzas que, cuando se conocen plenamente, pueden adoptar el aspecto de demonios.

La formación que se proporcionaba en la Casa de la Vida tenía un carácter esotérico, era una formación que ofrecía el conocimiento del mundo invisible a través y por medio de un camino de desarrollo interior. Era sólo mediante un viaje real al Otro Mundo como el estudiante podía llegar a conocer lo que allí había; y era solamente experimentando el mundo de los dioses como el estudiante podía comprender su naturaleza. Las Casas de la Vida eran por tanto centros de iniciación en los que se experimentaban varios grados de muerte y renacimiento simbólicos. Por eso en el diagrama de la Casa de la Vida Osiris está en el centro. Pues sin haber muerto a lo físico y renacido en lo espiritual, no le habría sido posible al mago funcionar eficazmente en el mundo de los *neters* y llevar las energías que están bajo su custodia a una relación benévola con el reino físico. Parece muy probable que los textos hoy conocidos como «textos funerarios», para el uso de los muertos –textos como el *Libro de los muertos* y el *Libro de lo que hay en el Otro Mundo*–, estuvieran también destinados a ser emplea-

dos por aquéllos cuya vocación exigía un conocimiento completo del Otro Mundo. De este modo, encontramos ciertos sortilegios en el *Libro de los muertos* indicados como útiles para aquellos que todavía están «en la tierra», expresión repetida en el *Libro de lo que hay en el Otro Mundo*, donde se afirma explícitamente que el conocimiento expuesto será «útil para quien está en la tierra»[212].

Dada la naturaleza de las Casas de la Vida y el tipo de aprendizaje procurado en ellas, y dado el carácter fundamentalmente teocéntrico del orden social egipcio, podemos comprender que figuras dirigentes del sistema pudieran reivindicar un grado avanzado de adepto espiritual. Los títulos de varios oficiales de alto rango indican claramente que no eran meros burócratas o políticos en el sentido que nosotros damos a la palabra. Vemos, por ejemplo, que el ministro Ti del Imperio Antiguo, supervisor de las pirámides y templos del sol en Abu Sir y superintendente de las obras, era también «Maestro de los Secretos»[213]. La mayor parte de las guías omiten este hecho, el cual, como dice John Anthony West, «se toma normalmente como jactancia vana de que el muerto disfrutaba de la confianza del rey». La sugerencia de West de que el título, por el contrario, «se refiere a algún nivel de iniciación muy elevado» parece más próxima al verdadero sentido de la inscripción[214]. El visir del Imperio Medio de Sesostris I, Oukhotep, además de ser tesorero y único confidente del rey, era «único entre los de su clase, y no tenía rival, en dominar los secretos que solamente uno conoce»[215]. Y una vez más, el visir del Imperio Nuevo de Thutmosis III y Amenhotep II durante el punto culminante del imperio –Rekhmire– era descrito en estos términos: «No hay nada en la tierra, en el cielo o en cualquier parte del Otro Mundo de lo que él no tenga conocimiento»[216]. Éstos no son ejemplos de mera jactancia vacía. Son afirmaciones formales del nivel de realización alcanzado por cada uno de los individuos aludidos, reivindicando cada afirmación un elevado grado de conocimiento esotérico para esa persona.

Los magos, pues, aunque eran una clase separada del resto de la sociedad puesto que vivían en contacto directo con los dioses, ocupaban no obstante los puestos más importantes en el orden social y político. La sociedad egipcia era teocéntrica: dependía de los magos para mantenerse en armonía con los dioses. Además de los magos que podríamos llamar «oficiales», había también magos que al parecer vivían y practicaban su arte en los márgenes de la sociedad, y quizá se los podría definir mejor como brujos o chamanes. El Papiro Westcar nos habla de uno de esos personajes, cuyo poder se extendía a la capacidad de restaurar mágicamente la cabeza cortada de un animal uniéndola de nuevo a su cuerpo, domesticar leones y conocer el futuro[217]. Se puede suponer también que toda aldea habría te-

nido su hombre medicina residente o su chamán local, no vinculado a ninguna institución[218].

Imágenes sagradas

Para empezar a apreciar el papel de las imágenes sagradas en la vida religiosa del Egipto antiguo es necesario comprender en qué medida la conciencia occidental moderna sigue siendo esclava del segundo mandamiento del dios de los israelitas: «No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás ante ellas, ni las honrarás; porque yo soy Jehová, tu dios, fuerte, celoso»[219]. Este mandamiento sigue ejerciendo poder sobre nuestra mente y nuestro sentido moral. Pero la idolatría sólo se convirtió en problema en una cierta etapa de la evolución de la conciencia. Se convirtió en problema en ese momento profundo de la historia de la psique humana, recogido en el Éxodo, cuando el dios de los israelitas, habiéndolos «sacado del país de Egipto», pronunció sus Diez Mandamientos. El acontecimiento profundamente simbólico de sacar de Egipto al Pueblo Elegido acarreó la forja de una relación enteramente nueva no sólo con el mundo divino, sino también con el mundo natural[220]. El «Dios celoso» de los israelitas era un dios cuya naturaleza no se podía representar. Por otra parte, para los egipcios las representaciones físicas de los dioses podían llegar a estar impregnadas de contenido divino. Los egipcios no experimentaban ningún abismo que separara el mundo físico del mundo espiritual. Había pocas cosas en la naturaleza que no pudieran servir de mediaciones eficaces para un poder divino. Las estrellas, el sol, la luna, el viento y la tierra, todo eran dioses o expresiones de los dioses. Animales, plantas, árboles, serpientes, todo era capaz de mediar una presencia divina. Para los egipcios, el mundo natural estaba lleno de dioses. Y el mundo de los objetos físicos podía igualmente llenarse de poderes divinos. Ciertas formas y ciertas substancias (de las que estaban hechas las formas) podían servir como instrumentos adecuados para que los poderes espirituales se hicieran manifiestos en el plano físico. Los israelitas –y, por lo tanto, la tradición judeocristiana en su conjunto–, una vez atravesado el mar Rojo, llegaron a experimentar el mundo físico como algo opaco, que ya no era capaz de mediar un contenido divino. Con el tiempo, el sentido de la continuidad entre lo físico y lo espiritual que permitía un flujo de energía entre los dos mundos, se perdió. Los objetos físicos llegaron a percibirse simplemente como físicos; no se abrían ya a una dimensión interior. Se convirtieron simplemente en «ídolos».

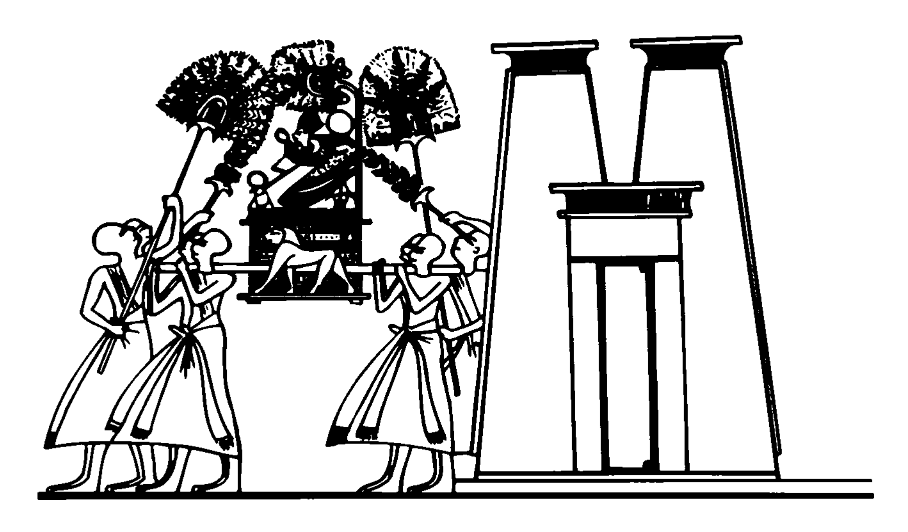
Los egipcios no adoraron nunca ídolos, y la idolatría nunca fue para ellos un problema. ¿Por qué no? Porque un ídolo es un objeto físico, y nada más que un objeto físico. No existían ídolos en el Egipto antiguo, porque la mentalidad egipcia antigua no podía concebir esa idea. El concepto de ídolo fue introducido por los israelitas. Definido en las palabras del salmista, los ídolos son:

> Obra de manos de hombres.
> Tienen boca, más no hablan;
> tienen ojos, mas no ven;
> orejas tienen, más no oyen;
> tienen narices, mas no huelen;
> manos tienen, mas no palpan;
> tienen pies, mas no andan;
> no hablan con su garganta.[221]

Como explica Owen Barfield, los ídolos tal como eran comprendidos por los israelitas «no estaban llenos de nada. Eran meras apariencias vacías de vida. No tenían nada "dentro"»[222]. Ídolos de ese tipo simplemente no existían entre los egipcios. Ninguna representación era meramente una representación: todas las imágenes físicas podían convertirse en vehículos de una presencia divina que moraba en ellas. Todas ellas tenían potencialmente un «dentro», y por lo tanto tenían la capacidad de ver, oír, oler y, efectivamente, podían también hablar, como hiciera el coloso de Memnón en Tebas en la época romana[223]; sólo los israelitas no podían ya oírlas.

En la figura 6.5 vemos un ejemplo de un «ídolo hablante» consignado en un relieve de la tumba de un sacerdote del Imperio Nuevo llamado Amenmose. Muestra una imagen del faraón muerto Amenofis I, que –formalmente deificado– fue el equivalente moderno de un santo. Es llevado en procesión el día de su fiesta. Dos litigantes (que no aparecen aquí) se encuentran ante la estatua cuando es sacada del templo, y suplican que el dios Amenofis arregle su disputa. Amenmose plantea sus pretensiones a la estatua, que responde con un juicio inequívoco en favor de uno de los litigantes. La «voz» del dios era sentida por los portadores de la estatua en un movimiento de empuje hacia adelante o hacia atrás, que ellos no podían controlar. Hacia adelante significaba sí, hacía atrás significaba no. De esta manera, el dios expresaba su juicio a través de la estatua.

Mero engaño, podríamos decir. Pero es importante recordar que el mundo de los egipcios antiguos era –a diferencia del nuestro– un mundo *animado* desde el principio. Partían de un lugar diferente. Esto no significa que los egipcios «proyectaran» los contenidos subjetivos de la psique en el



6.5. Amenofis I da un oráculo.
Tumba de Amenmose. Imperio Nuevo.

mundo. Eran conscientes de fuerzas espirituales objetivas que, aunque aprehendidas «interiormente», habitan en una dimensión interior que es esencialmente anterior a lo psíquico. El razonamiento seguido por C. G. Jung en *Psicología y religión* y otras obras de que el desarrollo de la conciencia exigía «el abandono de las proyecciones» y el «regreso a la psique» de todo lo de carácter divino y demoníaco no tiene en cuenta la profunda base metafísica de las «proyecciones» antiguas[224]. El proceso histórico, más que en un abandono de las proyecciones, ha consistido, por el contrario, en *introyectar* en la psique poderes espirituales que, para los antiguos, tenían un estatuto ontológico independiente de la psique y anterior a ella. Los antiguos no proyectaban sus dioses en la naturaleza: los aprehendían allí. Todavía no se había desplegado un velo sobre la interioridad del mundo por una psique cada vez más absorta en su propia subjetividad.

Para los egipcios antiguos, por lo tanto, era posible pues que se produjera una unión entre la imagen física y el poder espiritual que representaba. La estatua de la diosa Sekhmet en la figura 6.6, por ejemplo, no era simplemente una representación física de la diosa. Esas estatuas fueron creadas con una cuidadosa atención tanto en cuanto al material (diorita dura) como en cuanto a las características formales esculpidas en la piedra. Se realizaban ritos importantes sobre la estatua que tenían el efecto de «abrirla» a las fuerzas espirituales específicas que la diosa mediaba. A través de una combinación de diestra ejecución y la realización de ciertos ritos sagrados específicos, la estatua podía convertirse en el vehículo físico a tra-



6.6. Estatua de diorita de Sekhmet del patio del templo de Mut, Karnak. XVIII dinastía.

vés del cual la diosa se manifestaba como una presencia tangible en el plano material. Esto no es idolatría: es la invocación –y la aprehensión– de lo divino en y a través de una forma material, que no es ya simplemente una forma material, sino que ha adquirido un «dentro», un espíritu.

Con la excepción de los israelitas y después, tras ellos, de los primeros cristianos, esta actitud prevaleció por todo el mundo antiguo. En el *Corpus Hermeticum*, por ejemplo, hay una discusión respecto de la naturaleza de los dioses en la que parece existir una confusión total entre los dioses mismos y su manifestación en «estatuas vivas y conscientes, llenas de aliento de vida y que hacen muchas obras poderosas»[225]. Aquí vislumbramos una conciencia del mundo físico completamente diferente de la que nosotros tenemos. Los dioses no podían distinguirse de sus estatuas o imágenes, y de haberlo hecho, habrían sido tan falsos para los antiguos como cuestionable sería para los modernos distinguir entre una persona y su cuerpo. Mientras la persona está viva y bien, esas distinciones no son necesarias, lo que



6.7. Ofrendas de alimento esculpidas en relieve y disfrutadas en la eternidad. Estela de Amten. Imperio Antiguo.

muestra que también nosotros somos animistas, sólo que nuestro animismo es tan reducido que estamos en peligro de perder de vista completamente el alma.

Podemos tener la tentación de rechazar el animismo antiguo, y la cosmovisión mágica que le acompañaba, como una superstición infantil que nosotros hemos superado. Pero tal vez esto se deba a que, así como el alcance de nuestro animismo ha disminuido, así también lo hace nuestra percepción de los planos más sutiles de la existencia. Creemos que sabemos más, pero desde el punto de vista de los antiguos, sabemos mucho menos. Plotino, que escribe hacia finales de la época del politeísmo, menciona a «aquellos sabios antiguos que trataban de asegurar la presencia de los seres

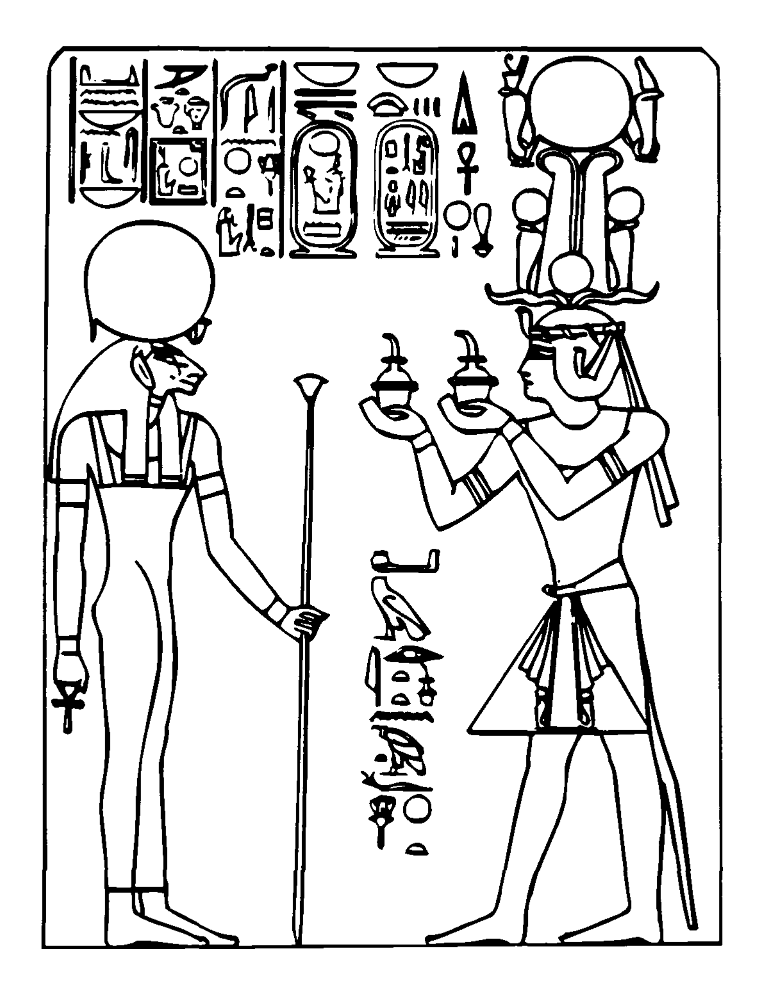
divinos mediante la construcción de santuarios y estatuas». Esos sabios, dice, «mostraban discernimiento en la naturaleza del Todo». Sigue así:

> Percibían que, aunque esta Alma [el Alma del Mundo] es dócil en todo lugar, su presencia se asegura mucho más fácilmente cuando se elabora un receptáculo apropiado, un lugar especialmente capaz de recibir alguna de sus partes o fases, algo que la reproduzca y sirva como un espejo para captar una imagen de ella[226].

Una imagen física (fuera bidimensional o tridimensional) no sólo podía proporcionar el «cuerpo» para una entidad espiritual ya existente, sino que las imágenes podían también llegar a ser la base física de «formas de pensamiento» que eran llamadas a la existencia mediante su representación en el plano físico. En este caso las imágenes esculpidas en las estelas funerarias, pintadas en los muros de los sepulcros o en los textos de los papiros, tenían el efecto de activar en una dimensión superior su parte espiritual complementaria. Las ofrendas de alimento representadas frente a Amten en la figura 6.7, por ejemplo, llamaban a la actividad a las formas espirituales latentes que el relieve esculpido representaba. Las imágenes (pan, carne, aves de corral, etc.) eran por ello transubstanciadas entre dos dimensiones diferentes de existencia. La imagen, al invocar la esencia de la substancia representada, era en sí misma mágicamente transformada pasando de su condición de mera imagen a la de imagen infundida con la substancia espiritual que representa. Al mismo tiempo, al ser absorbida en esa substancia espiritual se sitúa en un nivel espiritual, y de este modo da acceso a él.

La experiencia de la posibilidad de una unión entre las representaciones físicas y las entidades espirituales subyace en la práctica, difundida en todo el mundo antiguo, de realizar ofrendas a dioses y diosas. En la figura 6.8, el rey Seti I ofrece dos vasos de leche a la diosa Sekhmet. Una ofrenda de alimento como ésta podía hacerse a un ser espiritual sólo porque se pensaba que el alimento ofrecido tenía una substancia tanto espiritual como física. Todo en la naturaleza era una imagen de su arquetipo espiritual; la diferencia entre el alimento físico real y un alimento pintado es, según esta forma de ver las cosas, de escasa importancia cuando se considera desde la perspectiva de su esencia espiritual compartida. Pues se trata precisamente de que la realidad verdadera está situada en el plano espiritual, y es a este plano al que la conciencia mágica se refiere principalmente.

Otro ejemplo conocido de esta forma de pensamiento se encuentra en la extendida utilización de estatuas sirvientes (figuras *ushabti*) en el equipamiento funerario de las personas muertas desde el Imperio Medio en ade-

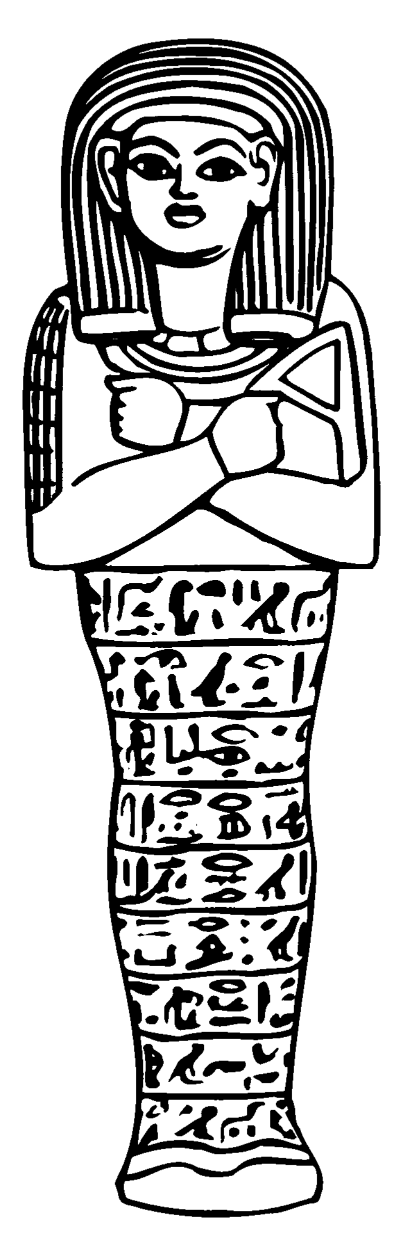


6.8. Ofreciendo leche a Sekhmet.
Templo de Seti I, Abydos.

lante. Se suponía que las estatuas «llegaban a la vida» en el otro mundo y realizaban tareas para el propietario de la tumba. Es bastante evidente que no se esperaba, ni se pedía, que llegaran a la vida en el nivel físico, sino más bien que «respondieran» (*ushabti* significa «garante») por el muerto en el mundo del espíritu si se pedía a la persona que hiciera tareas desagradables. Por lo tanto, se las equipaba a menudo con utensilios agrícolas y habitualmente se inscribía en ellas un sortilegio como el siguiente:

> Oh Ushabti, si se me pide,
> o se me exige que haga alguno de los trabajos

que se hacen en el Otro Mundo,
tú debes ofrecerte siempre en mi lugar
para cultivar los campos, llenar los canales
de agua]
y llevar la arena del este al oeste.
Dirás «¡Aquí estoy!»[227].



6.9. Figura de *ushabti*. Imperio Nuevo.

En la figura 6.9 se ofrece el dibujo de un *ushabti* típico. Sin duda es evidente que nos enfrentamos aquí, en la figura mágica y en el sortilegio escrito en ella, con la base física de las formas o esencias espirituales. Las figuras *ushabti* facilitaban el conjuro mágico de las formas en el plano espiritual, aunque –a nuestros ojos– existan solamente en el plano físico. La razón de que pudieran ser eficaces era que, para los egipcios, lo que existía en el nivel físico atraía hacia sí aquellas energías espirituales específicas cuyo tipo era la forma física. Para la conciencia mágica, toda acción ritual realizada en el nivel físico, toda forma creada, toda palabra dicha o escrita, actuaba como el imán hacia el que su parte espiritual complementaria era irresistiblemente arrastrada.

Palabras sagradas

Para comprender la actitud egipcia antigua hacia las palabras es necesario superar algunos presupuestos modernos profundamente arraigados sobre la naturaleza del lenguaje. Estos presupuestos se apoderaron de la mente europea en la Edad Media, época en la que se mantuvo una larga y amarga disputa en las escuelas y universidades

con respecto al estatuto metafísico de las palabras. Los protagonistas de esta disputa son conocidos como realistas y nominalistas. En definitiva, los realistas afirmaban que la palabra que utilizamos para denotar una cosa expresa la verdadera esencia de esa cosa, y esa esencia tiene una realidad espiritual, opuesta a la realidad física. Para los realistas, la esencia de un objeto físico es aprehendida por la mente humana en el concepto que se forma de ese objeto. El objeto formado en la mente está así enraizado en el mundo espiritual, al que pertenece la esencia del objeto. Este concepto se expresa después en el nombre dado a la cosa. Opuestos a los realistas, los nominalistas razonaban contra tal «realidad de las ideas». Las palabras son meramente sonidos vacíos sin ninguna referencia intrínseca a las cosas, y mucho menos a cosas espirituales como las esencias, y por lo tanto no tienen ningún significado intrínseco. Las palabras se aplican a las cosas simplemente por conveniencia de los seres humanos que las utilizan. Los nominalistas sostenían que nuestros conceptos no captan nada de la esencia espiritual de los objetos, sino que se aplican arbitrariamente a ellos. Los significados de las palabras que expresan conceptos se establecen solamente sobre la base de la convención humana y no expresan nada de la naturaleza interior de las cosas en sí mismas.

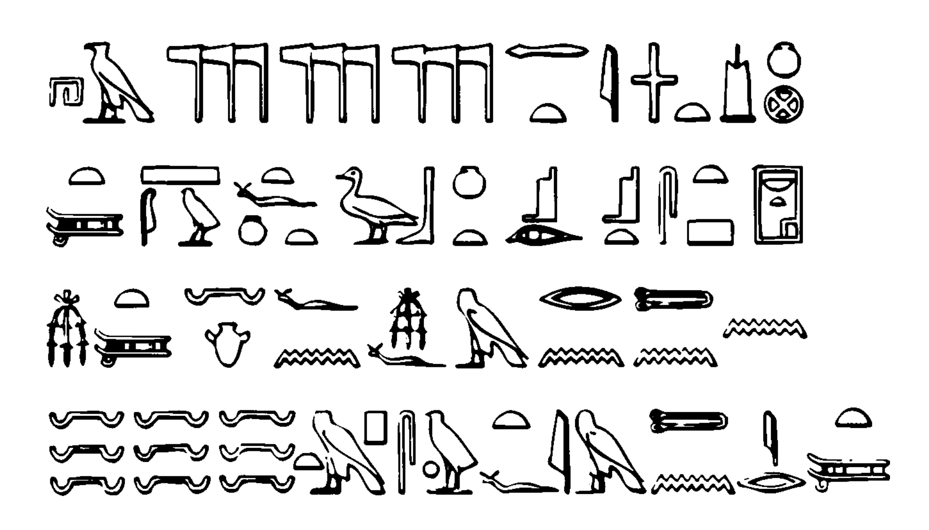
Ni que decir tiene que la visión de los nominalistas ganó la batalla y, desde entonces, se ha afirmado profundamente en la mente occidental. Pero la seriedad, y la ferocidad, de la disputa entre nominalistas y realistas en la Edad Media debería hacer que nos parásemos a considerar la relatividad histórica y metodológica de nuestra visión moderna. Podemos hacernos una idea de la perspectiva premedieval sobre esta cuestión si nos volvemos a uno de los diálogos de Platón. En el *Cratilo*, la cuestión del estatuto metafísico de las palabras se plantea sólo para ser sumariamente resuelta a favor de los realistas, después de lo cual el resto del diálogo trata de elucidar la relación de las palabras con las esencias espirituales. En el diálogo se sostiene que los componentes fonéticos de las palabras –vocales, consonantes y mudas– expresan principios o energías universales que se hacen también manifiestos en el mundo natural. Toda la naturaleza puede ser considerada como sonido materializado, encarnando visiblemente cada criatura una concordancia espiritual de sonidos que los seres humanos pueden luego volver a expresar en el lenguaje. Así pues, existe una relación directa entre los sonidos que pronunciamos y las cosas a las que nuestras palabras se refieren[228]. Desde luego, esto debe implicar que el lenguaje es en su origen sagrado, volviendo a expresar los elementos sonoros de que está compuesto el poder creador divino que sonó en el Principio. A través de todo el diálogo recibimos la impresión de que todo el tema es sagrado: la reflexión sobre la corrección de los nombres implica la contemplación de poderes sobrehumanos[229].

Platón estaba próximo en el tiempo y en el espíritu a la actitud hacia las palabras de los antiguos egipcios. Los egipcios tenían una fe absoluta en el origen divino del sonido y en su poder creador. Como vimos (cap. 3), el mundo de seres y objetos viene a la existencia mediante la prolación del sonido primordial. En la teología menfita, el sonido primordial es pronunciado por la Enéada de dioses, cuyo papel en la creación queda definido en el hecho de ser «los dientes y los labios de esa gran boca que dio su nombre a todas las cosas»[230]. Para los egipcios, el mundo es sonido hecho substancial. Esto no era un dogma abstracto, sino una verdad vivida en la práctica de la magia.

Pronunciado de forma ritual y con la entonación apropiada, cada nombre, verbo y adjetivo asumen substancialidad y vida. En la lengua sagrada del Egipto antiguo existe, o existía, la posibilidad de una armonía completa entre la forma verbal y el contenido espiritual que expresaba, de manera que el último pudiera ser manifestado por la primera. No sabemos ya cómo se pronunciaba el egipcio antiguo: los sonidos de las vocales en particular no nos son conocidos. Pero según Jámblico, que no era el único en mantener esta idea, el lenguaje de los egipcios estaba «adaptado a los asuntos sagrados», pues se originó al «haber mezclado los nombres de los dioses con su propia lengua». Jámblico consideraba el egipcio antiguo como una lengua más cercana a la «lengua divina» original que su propia lengua madre, la lengua de Grecia, mucho menos antigua[231]. Al considerar estas opiniones de Jámblico, uno se hace consciente de las grandes diferencias entre la forma de vivir el lenguaje en la antigüedad y ahora. Si la lengua de los egipcios antiguos estaba «suspendida de la naturaleza misma de las cosas», como dice Jámblico, entonces proporcionaba la base –la base empírica– del sortilegio mágico que, cuando era recitado por alguien «verdadero de voz», podía hacer que se manifestara algo que existía previamente en un plano espiritual[232].

Nos han llegado muchas historias que relatan las proezas extraordinarias de los magos a este respecto. Lo que subyace tras estas historias a menudo fantásticas no es, sin embargo, pura fantasía. Más bien es una enseñanza metafísica desaparecida referente al poder creador del sonido. Una ardua preparación en la Casa de la Vida era el requisito previo para que un mago se hiciera «verdadero de voz», pues esa habilidad no se podía lograr sin un profundo conocimiento de los poderes divinos. El mago tenía que aprender los nombres verdaderos de las cosas, los nombres que les habían dado los dioses, para poder activar eficazmente la magia. En otras palabras, el mago tenía que penetrar en el núcleo divino interior del lenguaje, en la potencia misteriosa del sonido.

No es mera coincidencia que Thoth, el Señor de la Palabra, que en el

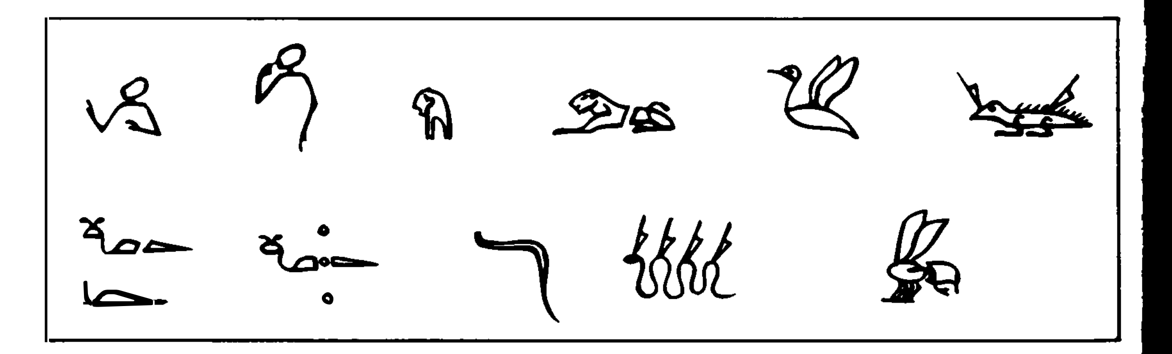


6.10. Forma exterior de escritura jeroglífica, inseparablemente unida a su contenido interior. *Textos de las pirámides.* VI dinastía.

Principio pronunció los sonidos primordiales que se condensaron como substancias tangibles para crear así el mundo, fuera también el creador de la escritura. En la escritura jeroglífica de los egipcios, el nexo entre sonidos e imágenes es crucial; lo que el fonograma hace es conservar el vínculo entre una forma perceptible y el valor del sonido. Por eso, la escritura jeroglífica es literalmente «talla» *(glypho)* «sagrada» *(hieros).* Para llegar a dominar la escritura jeroglífica había que estar iniciado en el misterio de la relación entre sonido y forma. Esto supone también iniciarse en la iconografía expresada en los ideogramas. Según Schwaller de Lubicz, «la escritura jeroglífica es la suprema escritura simbólica esotérica, en la figuración de sus signos así como en su color y colocación»[233].

La figura 6.10 es un ejemplo de la escritura jeroglífica tal como aparecía esculpida en los muros interiores de las pirámides de la VI dinastía. El texto va dirigido a la Enéada de Heliópolis, y se puede traducir así:

> Oh tú, gran Enéada que está en Heliópolis,
> Atum, Shu, Tefnut, Geb, Nut, Osiris, Isis, Seth y Neftys,
> a quienes Atum, al darse nacimiento,
> trajo al mundo mediante la proyección de su corazón,
> en vuestro nombre de nueve inclinaciones
> ninguno de vosotros está separado de Atum[234].



6.11. Ejemplos de jeroglíficos a los que se ha hecho inofensivos mediante mutilación.

Al mirar los jeroglíficos, y luego la traducción, podemos sentir que gracias a la traducción tenemos acceso al significado del texto. Pero no podemos evitar sentir que algo se ha perdido irremediablemente cuando los jeroglíficos se transforman en nuestro alfabeto. ¿No parece muerta nuestra escritura en relación a la egipcia? Por poético que sea el lenguaje utilizado en nuestro intento de transmitir la resonancia de los jeroglíficos, no corresponde a su contenido vivo. Nuestra escritura es producto de una mentalidad diferente. Su forma externa no expone ningún símbolo, no alberga ningún secreto, no exige de sus practicantes ninguna reverencia.

La actitud reverencial de los egipcios antiguos hacia su escritura se pone de manifiesto en las siguientes palabras de Amenofis, hijo de Hapu, que vivió durante la XVIII dinastía: «Fui educado con el libro de los dioses y vi los instrumentos de Thoth [escritura jeroglífica]; fui instruido en sus secretos y exploré todos sus pasajes difíciles». O también, en la afirmación de Amenemhet Surer (también de la XVIII dinastía) de que era «dueño de los secretos de las palabras divinas [es decir, jeroglíficas]»[235].

Como la palabra hablada, la palabra escrita podía arrastrar a la existencia a los seres que nombraba o lograr poder sobre ellos. Como la imagen esculpida o pintada, la palabra escrita podía llegar a empaparse de la vida de la cosa o criatura representada. La práctica de mutilar jeroglíficos surgió de la experiencia de la palabra escrita como algo potencialmente vivo. En la figura 6.11, los jeroglíficos que representan animales peligrosos han sido apuñalados, cortados por la mitad o decapitados para hacerlos inofensivos. Para los egipcios antiguos, las palabras daban vida literalmente a las realidades a las que se referían. Todas las representaciones podían convertirse en la cosa representada.

Por esta razón, en el caso de manuscritos sagrados, estar simplemente en posesión del manuscrito se consideraba suficiente para poseer el poder que las palabras escritas articulaban. Comerlo era aún mejor.

Actos rituales

Además de las palabras e imágenes sagradas, la activación de la magia requiere acciones sagradas. Lo que hace que una acción sea sagrada es su capacidad para llenarse de contenido espiritual. Como sucede con el jeroglífico, la palabra hablada o la imagen simbólica, así también el gesto humano puede actuar como mediador de un poder espiritual. El gesto se hace espiritualmente potente, llenándose de un contenido por lo demás imperceptible, como una esponja se hincha con el agua.

La acción sagrada es la acción realizada ritualmente. ¿Qué es lo que hace ritual una acción? ¿Qué es lo que la convierte en rito? En el núcleo de la acción ritual está el hecho de que ya no es personal. El gesto ritual no es el gesto de una persona particular, del individuo que la hace. Del mismo modo, la secuencia de posturas y actos rituales no es realizada por una persona como tal, sino por un ser humano que se ha convertido en vehículo de *heka* para que, a través de esa persona, *heka* pueda ser activado. El mago-sacerdote se convierte –él o ella– en una especie de jeroglífico o secuencia de jeroglíficos que encarnan y mueven poderes que transcienden el nivel de la realidad mundana. Ésta es la impresión abrumadora de tanto arte egipcio que retrata seres humanos: lo retratado son gestos y posturas rituales de poder que no expresan nada del carácter de los individuos referidos, sino que más bien parecen convertir al individuo en un icono cargado de una abundancia de significados simbólicos (fig. 6.12).

Por tanto, es comprensible que el principal mago de todo Egipto, el rey, llevara una vida en la que cada detalle estuviera ritualizado. Según Diodoro, cada hora del día y de la noche estaba planificada de acuerdo con las exigencias rituales de su oficio. Esto iba más allá de sus deberes administrativos llegando hasta su vida personal, que estaba tan completamente regulada que su libertad para pasear, darse un baño e incluso dormir con su esposa estaba sometida a control[236]. Aunque es cierto que en la época de Diodoro estas cosas habían llegado al extremo, revelan no obstante una actitud básica hacia el ritual que los egipcios siempre mantuvieron. Una acción que no se ritualiza es meramente humana: a través de la acción ritualizada el ser humano se convierte en mediador de lo divino.

La acción ritual es invocatoria; por medio de ella, el mago invoca los poderes espirituales. El acto ritual tiene lugar tanto en la dimensión espi-



6.12. Selección de gestos rituales, cada uno de los cuales con un significado característico que evoca una actitud arquetípica. *Arriba, de izquierda a derecha*: sumisión, regocijo, ofrenda. *Abajo, de izquierda a derecha*: saludo, alabanza, ofrenda. Fuentes varias del Imperio Antiguo y el Nuevo.

ritual como en la física. Los rituales se desarrollan en el reino de los dioses; los dioses son necesariamente testigos y participantes de los ritos sagrados, pues esto es precisamente lo que los hace sagrados. Por esta razón, los egipcios antiguos, y otros pueblos de todo el mundo antiguo (así como aquellas culturas tradicionales que sobreviven actualmente, como los coggi del norte de Colombia), sostenían que sus rituales se realizaban no sólo

para beneficio de su comunidad humana específica, sino para beneficio del mundo en su conjunto. Es evidente que el ritual de coronación, por ejemplo, tenía un significado cósmico para los egipcios. En las palabras del himno compuesto para la coronación de Merneptah, los resultados de este acontecimiento humano-divino son los siguientes:

> El agua es abundante,
> y el Nilo lleva una gran crecida.
> Los días son largos, las noches tienen horas,
> y los meses llegan en el orden debido.
> Los dioses están contentos, y su corazón, feliz,
> y la vida pasa entre risas y prodigios[237].

Como dice Frankfort, rituales como éste y otros incluidos en los festivales principales --como, por ejemplo, el acto de erigir la columna *djed*– «no son meramente simbólicos: son parte esencial de los acontecimientos cósmicos; son la parte del hombre en esos acontecimientos»[238].

Es esta convicción la que subyace en las «amenazas» aparentemente megalomaníacas de los magos contra los dioses, para que éstos no dejen de realizar sus peticiones. El mago del antiguo Egipto era profundamente consciente de la interdependencia entre el mundo divino y el mundo humano. En este capítulo hemos visto cómo en aquellos tiempos estas dos esferas no se experimentaban como si estuvieran separadas entre sí, a la manera en que se siente actualmente. Era papel del mago, especialmente, vivir en relación con las fuerzas celestiales y actuar como un conducto para ellas. El cosmos del que el mago era consciente era principalmente espiritual y sólo secundariamente y por derivación, por decirlo así, material. Los magos pretendían introducir sus acciones de la vida en la dimensión espiritual hacia la que estaba dirigida su conciencia. El ritual mágico era el puente tendido entre la realidad física y la espiritual, poniéndolas momentáneamente en conjunción.

7. La práctica de la magia

En los textos egipcios antiguos podemos encontrar una variedad de técnicas para la aplicación de la magia. Consideraremos cinco de las más importantes, lo que nos permitirá comprobar cómo intervienen en su utilización los diversos factores que acabamos de examinar.

Invocar el Tiempo Primero

En todas las técnicas mágicas era fundamental la invocación del Tiempo Primero[239]. Por Tiempo Primero, los egipcios entendían el dominio no temporal en el que se producen los acontecimientos arquetípicos representados por los dioses. El Tiempo Primero es el reino del mito, y por lo tanto de realidades espirituales más poderosas que cualquier realidad meramente física. Al identificar un acontecimiento terrestre dado con un acontecimiento arquetípico del Tiempo Primero, aquél podía cargarse de un contenido supramundano. Esto se lograba mediante un acto de invocación por el que se hacía descender la realidad arquetípica o supramundana hasta la mundana, quedando ésta impregnada de poder espiritual. La técnica podía igualmente describirse como una proyección de lo mundano en lo arquetípico, provocando una fusión del acontecimiento temporal con un paradigma espiritual. De cualquier manera que lo describamos, estamos esencialmente ante un solo acto mágico: el de unir las realidades terrenales y las celestiales.

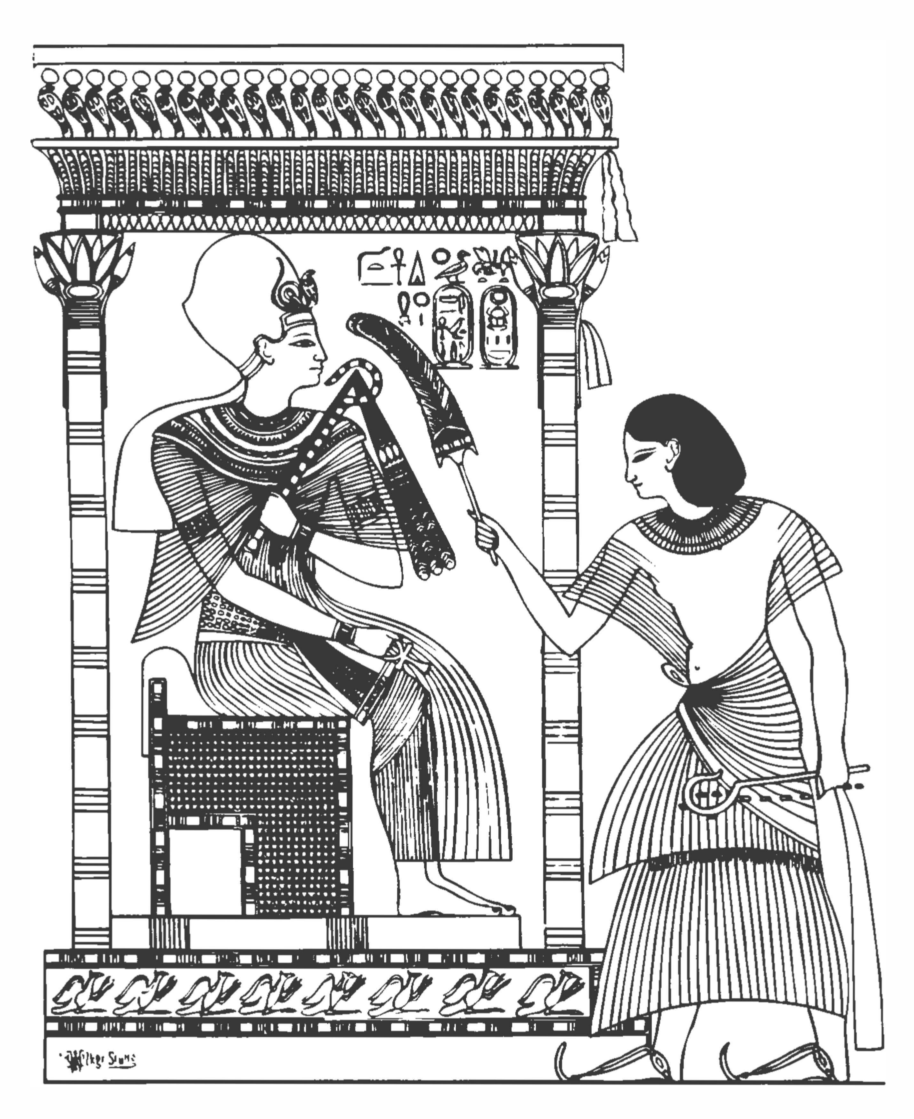
Nos encontramos con ejemplos de esta técnica aplicada como actividad normal en el funcionamiento del reino. Como el dios se encarna en forma humana, el rey de Egipto vivía en dos mundos, el celestial y el terrenal. Sus deberes reales consistían en gran parte en asegurar que sus acciones fueran expresión de la unión interior de esos dos mundos en el oficio de la realeza. Como hemos visto (cap. 5), la aparición del faraón en los momentos ceremoniales implicaba el hecho de «brillar», utilizando el mismo verbo que se utiliza para describir la primera aparición de Ra en la Colina Primordial[240]. La aparición del rey estaba por eso fundida simbólicamente con la teofanía de Ra en el Tiempo Primero. En la figura 7.1, el radiante rey (en este caso, Tutankamon) da audiencia al gobernador de

Etiopía, Huy, que permanece ante él con los ojos bajos, sosteniendo un abanico. Como el disco del sol, la frente del rey está protegida por la cobra divina que escupe fuego *(uraeus)*. Como cualquier dios, sostiene en su mano derecha el signo ***ankh*** de la vida. Su dosel, arriba, está adornado con cobras; por debajo de su asiento hay avefrías, que simbolizan al pueblo de Egipto alabando. Junto al rey están escritos sus nombres: «el rey del Alto y el Bajo Egipto», «el dios Ra para todos los seres», «el hijo de Ra». El rey está representado aquí como la imagen de Ra en la tierra.

En el papiro Anastasi del Imperio Nuevo, se recoge un modelo de carta al rey que enfatiza continuamente su naturaleza solar: «¡Vuelve tu rostro hacia mí, oh sol naciente que ilumina las Dos Tierras con su belleza! Oh sol de la humanidad, que destierra la oscuridad de Egipto...»[241]. Esto no es adulación; es el protocolo necesario para una función mágica específica. En muchos textos, las ideas de creación, salida del sol y gobierno real se fusionan constantemente. Por eso, el rey está unido al reino primordial de los dioses, específicamente al dios sol, de quien dependen la vida y prosperidad de Egipto.

Con el mismo propósito, el día del rey comenzaba con un ritual conocido como la «ceremonia del tocador», que comenzaba antes del alba y en la que el rey era lavado, incensado y se le daban bolas de natrón para masticar. Cada uno de estos actos rituales era mágico. Correspondían al acontecimiento cósmico y mítico del renacimiento del dios sol de las aguas de Nun (lavado), convirtiéndose en Horus-del-horizonte (incensado) y renaciendo en el mundo superior (mascado de natrón). El rey subía luego las escaleras del Templo de la Mañana exactamente en el mismo momento en que su padre celestial Ra se elevaba sobre el horizonte. Así como el sol era purificado y renacía cada mañana en el Templo de más allá del horizonte, y luego ascendía al cielo, así el rey sufría el mismo ritual diario. De esta manera, la ceremonia del tocador le proyectaba al Tiempo Primero en una fusión repetida de las realidades temporal y eterna, a través de la cual su identidad como imagen de Ra en la tierra se restablecía diariamente[242]. Se realizaban regularmente otros muchos rituales en los que el rey representaba un acontecimiento cósmico o celestial en la tierra. De su realización obtenía la realeza su extraordinario poder. Este tipo de magia, pues, en la que las acciones humanas se alineaban con acontecimientos míticos sobrehumanos, era crucial para que la realeza funcionara con éxito.

Por supuesto, esto es magia de Estado: magia practicada como parte esencial del funcionamiento próspero del Estado egipcio. La magia ocupaba un lugar central en el arte de gobernar, que no era nunca un asunto secular. Un ejemplo particularmente vívido de la práctica de la magia por el Estado supone una elaboración adicional de la identificación mística del



7.1. El rey como imagen de Ra da audiencia.
Tumba de Huy. XVIII dinastía.

rey y Ra. En tiempos de guerra, el sacerdocio debía celebrar una variedad de ritos mágicos, uno de los cuales consistía en identificar al enemigo con Apofis, el archidemonio del Otro Mundo y adversario principal de Ra. Sería improbable que esos ritos no hubieran sido realizados por los sacerdotes-magos que acompañaban a las fuerzas de Ramsés II en Kadesh (cap. 5). Como representante de las fuerzas de la destrucción y el caos, Apofis es

vencido eternamente por Ra en el Otro Mundo. Éste es un acontecimiento mítico, una verdad eterna actualizada en el Tiempo Primero. Mediante la identificación mágica de los enemigos de Egipto con la serpiente Apofis, se hacía que el arquetipo de Apofis se adhiriera al enemigo de manera que su derrota a manos de Faraón, el hijo de Ra, era inevitable.

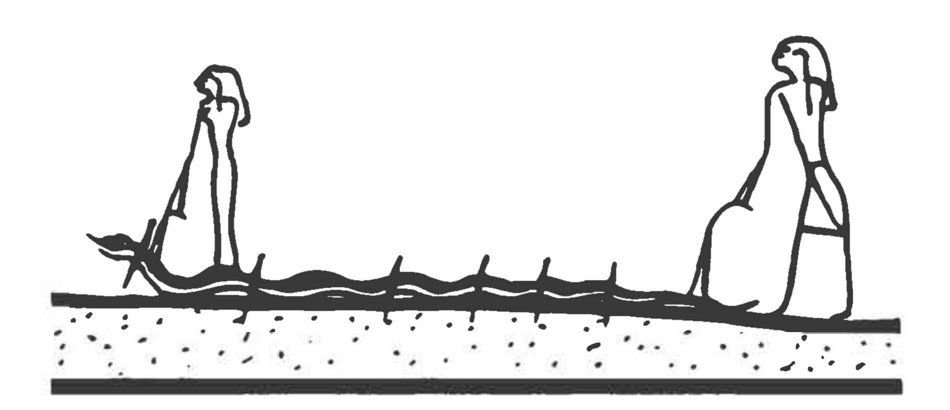
En las inscripciones que recogen los diversos relatos de la batalla de Kadesh, no hay ninguna mención de la realización de ritos mágicos. Pero para conseguir la adhesión de un modelo arquetípico de acontecimientos a una situación temporal, tal como se describe en las varias inscripciones de Kadesh, habría sido necesario casi con seguridad un complejo de rituales. Normalmente, había que hacer un modelo de Apofis y unirlo indisolublemente al enemigo. Luego el modelo era golpeado, atravesado con cuchillos, escupido y quemado[243], mientras los sacerdotes cantaban un sortilegio para «repeler a la serpiente», tal como sigue:

Atrás rebelde, pues su luz atraviesa.
Ra ha derribado tus palabras.
Tu rostro ha sido vuelto del revés por los dioses;
tu corazón ha sido arrancado por la pantera.
Has sido atado por el escorpión;
tu dolor ha sido causado por Maat [...]
Cae, apártate, Apofis, enemigo de Ra[244].

En la figura 7.2, se muestra el arquetipo de este ritual, en el que Apofis es atrapado y atado por Selkit (la diosa escorpión) en el Otro Mundo. Es ayudada por otro dios que le coge la cola con el lazo. Selkit acuchilla a Apofis en seis puntos, destruyendo así su poder.

Más allá del arte de gobernar, la invocación del Tiempo Primero era una práctica mágica común. La vemos utilizada, por ejemplo, como técnica médica. En el mito, Horus es herido gravemente por Seth, pero es sanado por su madre Isis. Este modelo arquetípico podía aplicarse a un enfermo en una situación similarmente peligrosa a la de Horus. Cuando el vendaje del enfermo se retiraba, éste se identificaba interiormente con Horus. En el texto que viene a continuación, el enfermo invoca antes de nada el acontecimiento del Tiempo Primero:

Desatado era, desatado era por Isis.
Desatado era Horus por Isis
de todo el mal que Seth, su hermano, le había hecho,
cuando Seth mató a su padre Osiris.



7.2. Cortando y atando a Apofis.
Libro de lo que hay en el Otro Mundo, **división 7.**
Tumba de Ramsés VI.

Luego, el enfermo implora a Isis:

> Oh Isis, gran maga, desátame;
> líbrame de todo mal, de las cosas dañinas y rojas;
> de la enfermedad de un dios y de la enfermedad de una diosa;
> de la muerte macho y de la muerte hembra;
> de los enemigos machos y de las enemigas hembras
> que vendrán contra mí[245].

La oración es pronunciada como si el enfermo fuera Horus dirigiéndose a su madre. De esta manera, se conseguía la ayuda de la diosa.

Un segundo ejemplo se refiere a otro incidente en la vida del dios Horus. Siendo niño, el joven dios se encuentra en grave peligro al estallar un fuego. Su madre Isis, no encontrando agua a mano, extingue las llamas con la leche de su propio seno. Por este motivo, la leche de una mujer que hubiera dado a luz a un niño era ingrediente esencial en una mezcla de substancias empleada para el tratamiento de las quemaduras[246]. El vaso de terracota vidriada reproducido en la figura **7.3** tiene la forma de una mujer con un niño al que da el pecho mientras ofrece el otro pecho con la otra mano. Varios vasos como éste han sobrevivido y estaban destinados a contener leche humana para uso medicinal.

Se podrían proponer otros muchos ejemplos como ilustración de esta técnica mágica fundamental de provocar la conjunción de una situación temporal con un acontecimiento mítico del Tiempo Primero. La eficacia



7.3. Vasija para la leche humana usada medicinalmente. Louvre, París.

de esta práctica radica en la percepción de lo mítico como lo verdaderamente real, como el depósito espiritual y el origen de modelos de acontecimientos que pueden ocurrir en el nivel mundano. Mediante la conjunción de éstos con un paradigma mítico, lo mundano experimenta una transformación radical, quedando inyectado de contenido espiritual.

Identificarse con los dioses

Una segunda técnica estrechamente relacionada con la invocación de un Tiempo Primero, y a menudo formando parte intrínseca de ella, era la práctica de identificarse con una entidad del Tiempo Primero, a saber, un dios. Como hemos visto, la derrota de los enemigos de Egipto requería la afirmación de que Apofis se manifestaba con la apariencia del enemigo y de que Ra se manifestaba con la apariencia del rey. Si estas identificaciones no se establecían adecuadamente, la invocación del acontecimiento del Tiempo Primero de la derrota eterna de Apofis por Ra habría sido de po-

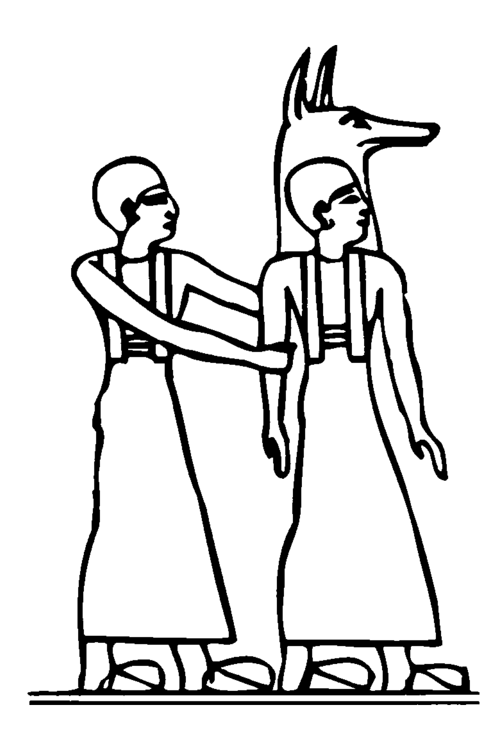


7.4. Anubis se inclina sobre una momia. Papiro de Nekhtu-Amen. Imperio Nuevo.

ca utilidad. Más allá del ámbito de la magia estatal, la identificación con los dioses era necesaria si uno deseaba armonizarse plenamente con la energía de un dios o un principio divino particulares. (La palabra *neter* se traduce de manera inadecuada por nuestra palabra «dios», cuando tiene connotaciones mucho más sutiles que el tipo de personalidad simple que tendemos a asociar, por ejemplo, con los dioses griegos o romanos. Probablemente «principio divino» se acerque más a la idea egipcia de *neter*.)

En la figura 7.4, Anubis, el dios del embalsamamiento, se inclina sobre una momia. Ésta es una imagen bastante común en el arte egipcio, especialmente en el Imperio Nuevo, y enseguida se deja de lado sin más observación que ésta: «Ah, ése es Anubis, dios del embalsamamiento, inclinado sobre una momia». Sin embargo, si se reflexiona, se recordará el hecho de que el embalsamamiento no era realizado por un dios, sino por seres humanos. ¿O lo era? En ciertas fases del rito de embalsamar el cuerpo, los sacerdotes de Anubis responsables del proceso llevaban máscaras con la cabeza de un chacal sobre su rostro. Se ha encontrado una de esas máscaras, que data de la XXVI dinastía, pero sabemos que esa práctica se retrotrae a un período histórico más antiguo[247]. En la figura 7.5, una sacerdote con una máscara de chacal guía a un segundo sacerdote. Llevar la máscara del chacal tenía por objeto evidentemente producir una identificación mística de la persona que lleva la máscara con el dios.

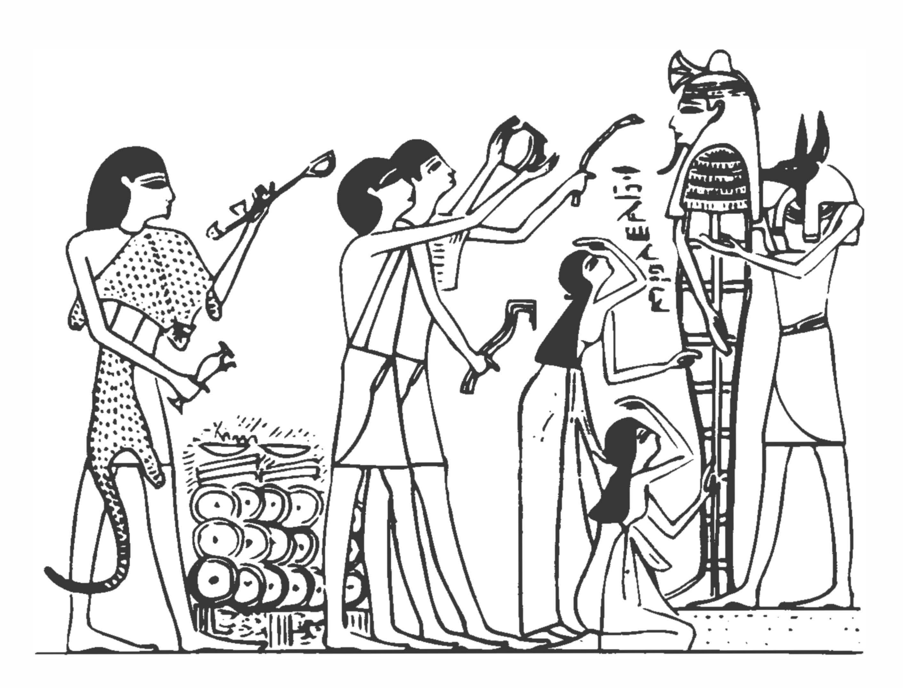
Por tanto, cuando miramos las ilustraciones de los ritos funerarios del Egipto antiguo, debemos recordar que, cuando se representa a Anubis, es-



7.5. Un sacerdote es guiado por otro que lleva la máscara de chacal de Anubis. Período tardío.

tamos con toda probabilidad ante un sacerdote que está desempeñando el papel del dios. En la figura 7.6 la figura que soporta en vertical la caja de la momia puede ser considerada como una encarnación del dios en forma humana. El sacerdote ha experimentado una transformación mágica por la que se ha *convertido* en el dios. Quizá, después de todo, hay poca diferencia si decimos: «¡Ah, ahora es un sacerdote con una máscara de chacal!», o si volvemos a nuestra afirmación original: «Ahí está Anubis».

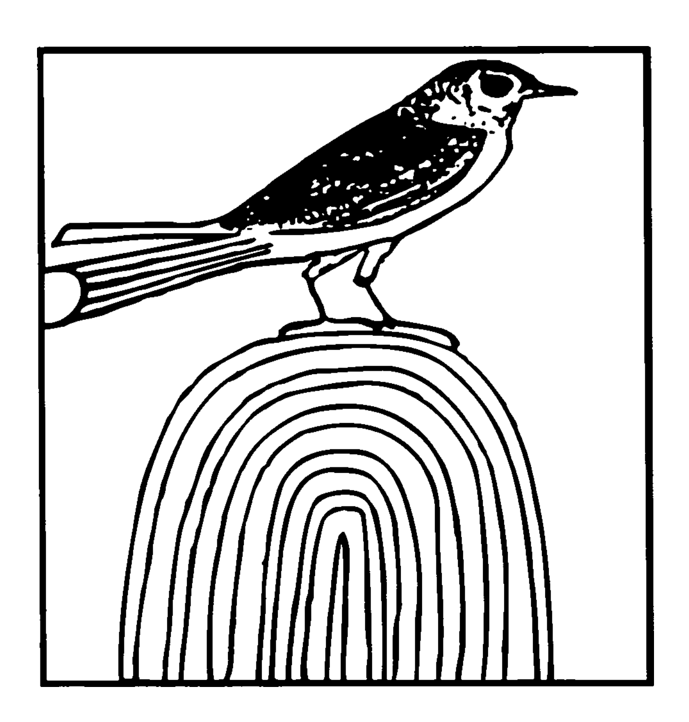
Este ejemplo debe hacer que nos preguntemos en qué medida las representaciones artísticas de dioses en forma humana o semihumana del antiguo Egipto pretendían representar, con frecuencia, a seres humanos que se habían «convertido» mágicamente en el dios en cuestión. Esto no significa que todos ellos debieran utilizar máscaras; pues aunque sabemos que las máscaras se utilizaban con propósitos de identificación ritual, llevar la máscara era sólo una manera, no la única, de unirse con la energía de una deidad o *neter* particular. Como vimos en el capítulo 6, los egipcios antiguos consideraban que su lengua era mediadora de poderes divinos cuya



7.6. Sacerdote como Anubis
o Anubis como sacerdote.
Papiro de Hunefer. XVIII dinastía.

vitalidad esencial podía expresarse en los sonidos e imágenes simbólicas de los jeroglíficos. Por lo tanto, al asumir una persona el nombre de un dios, o al dotar mágicamente a otra con ese nombre, le era posible a esa persona resonar con la energía de ese dios. Sabemos, por ejemplo, que los Cantos rituales de Isis y Neftys que se cantaban en el templo de Amon-Ra en Tebas eran realizados por dos vírgenes «con el cabello cortado, las cabezas adornadas con alas, panderetas en las manos y los nombres "Isis" y "Neftys" inscritos en sus hombros»[248]. Para los objetivos del rito, las dos vírgenes se identificaban con las diosas no simplemente por el papel representado, sino mediante el poder del nombre.

En el *Libro de los muertos* existe una serie de «capítulos de transformación» en los que al viajero al Otro Mundo se le proporcionan sortilegios para metamorfosearse en una variedad de animales sagrados para *neters* diferentes –la golondrina (consagrada a Hathor), el halcón (consagrado a Horus), el cocodrilo (consagrado a Sobek), la garza (consagrada a Osiris), etcétera[249]. Cada capítulo está provisto de una imagen de la criatura junto



7.7. Ilustración que acompaña al capítulo 86 del *Libro de los muertos*: «para transformarse en golondrina», el pájaro sagrado de Hathor. Papiro de Ani. XVIII dinastía.

con una compleja y muy metafísica secuencia de pensamientos con elaboradas alusiones míticas. Es como si, mediante la combinación de la visualización del animal sagrado y el hecho de enfrascarse en el contenido mítico y metafísico del texto, se tuviera la posibilidad de armonizarse con la energía específica del *neter* con el que se aspira a unirse.

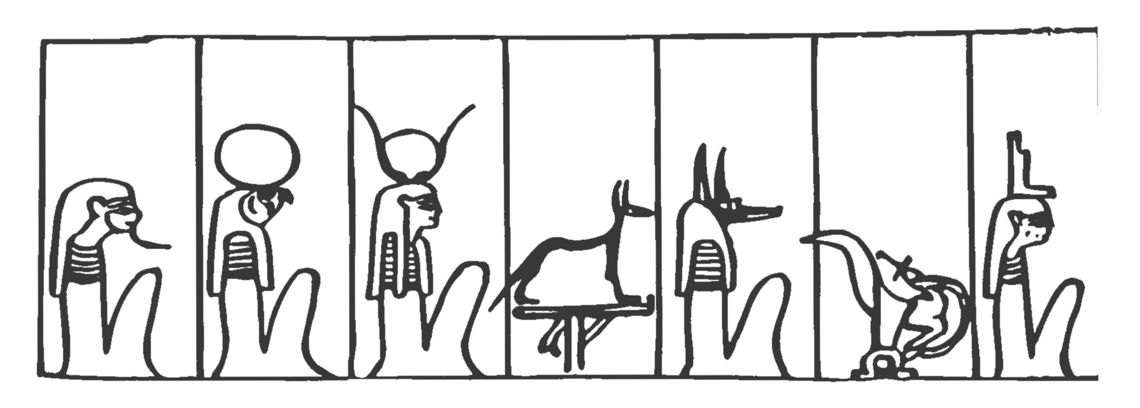
La figura 7.7 pertenece a uno de estos capítulos (cap. 86). Muestra una golondrina posada en un montículo. El capítulo, que da las instrucciones para transformarse en golondrina –la manifestación divina de Hathor– comienza: «Yo soy una golondrina, yo soy una golondrina. Yo soy el escorpión, la hija de Ra».

La referencia al escorpión corresponde a la diosa Selkit, a la que ya hemos encontrado apresando con el lazo y acuchillando a Apofis. El texto continúa describiendo cómo el viajero al Otro Mundo anhela estar «en la Isla de la Llama», esto es, en la Tierra Primera, que es la manifestación original de Ra en el océano primordial de Nun. Para alcanzar el estado bienaventurado de conciencia que simboliza la isla, es necesario superar las puertas (y los

guardianes de las puertas) que impiden el paso. Para alcanzar este objetivo, el texto ofrece muchas afirmaciones de poder que deben ser repetidas por el viajero al Otro Mundo. Subraya, por ejemplo, la pureza interior del viajero, así como su alto grado de conocimiento esotérico. Todo esto es intrínseco a lo que significa «convertirse en golondrina», y llegar así a armonizarse (como lo está la golondrina) con la energía sagrada de Hathor.

De manera muy diferente pero no obstante comparable, el rey podía, en varias situaciones, aprovecharse de la energía sobrenatural de un dios como Seth, o ser aspirado por ella, entrando en posesión del abundante potencial destructor de la divinidad. En las inscripciones de la batalla de Kadesh, Ramsés dice de sí mismo que es «semejante a Month», y aparece ante el enemigo como «Seth, grande en fuerza» y «Baal en persona». El enemigo tiene que reconocer: «¡Sus proezas no son acciones humanas!»[250]. Igualmente, de Thutmosis III, otro rey guerrero, se decía que cuando iba a la batalla tenía «la fuerza de Seth en sus miembros»[251].

Dependiendo de las circunstancias, uno podía tratar de identificarse ora con un dios, ora con otro. En la práctica, lo que esto significaba era que la psique llegaba a imbuirse o estar poseída por una fuerza espiritual, experimentando una transmutación momentánea o quizás incluso duradera. Actualmente, apenas estamos empezando a salir de una especie de amnesia colectiva respecto de estas fuerzas espirituales con las que los egipcios estaban tan familiarizados. No cabe duda de que ha sido necesario un largo período de olvido e ignorancia para desarrollar un tipo de conciencia dueña de sí misma que no fue experimentada por los egipcios antiguos. Por «dueña de sí misma» habría que entender una conciencia cuyos estados anímicos, emociones, pensamientos e impulsos se consideran algo que procede de uno mismo más que de los dioses que actúan sobre el alma o toman posesión de ella. La creencia moderna de que los contenidos de la conciencia son subjetivos en el sentido de que «pertenecen» al sujeto que los experimenta es el resultado de un proceso histórico que se ha desarrollado desde los tiempos del antiguo Egipto. Un resultado de este proceso es que la idea de libertad puede ser aplicada a la vida interior. La idea de que somos libres de elegir nuestra forma de actuar y, por tanto, que debemos responsabilizarnos de nuestras acciones, es una idea característicamente postegipcia, formulada por vez primera en el siglo IV a. C. por Aristóteles[252]. Por esta razón, actualmente, no nos es posible apropiarnos simplemente de las técnicas de la magia egipcia. Por otra parte, puesto que nuestra conciencia moderna no está familiarizada con el mundo espiritual del que los egipcios eran tan claramente conscientes, sería importante evitar la tendencia moderna a despacharlo como una mera superstición o una fantasía vana. Antes bien, la tarea es desarrollar las facultades que nos podrían



7.8. Los dioses en los que se transforma el cuerpo. Papiro de Ani. XVIII dinastía.

permitir, desde el fondo de nuestra conciencia moderna «dueña de sí misma», acercarnos de nuevo a los dioses.

Además de identificarse plenamente con un dios o diosa individual para realizar cosas sobrehumanas, era también práctica común identificarse parte por parte con diferentes deidades: la cabeza, por ejemplo, con Horus; los miembros con los hijos de Horus; otros miembros con Shu y Tefnut, etcétera[253]. En el *Libro de los muertos*, encontramos este bello sortilegio que va bajando sistemáticamente por el cuerpo, identificando cada parte de éste con un dios, impregnándolo literalmente con la energía de ese dios:

Mi cabello es Nun;
mi rostro es Ra;
mis ojos son Hathor;
mis orejas son Upuat;
mis labios son Anubis;
mis muelas son Selkit;
mis dientes incisivos son Isis, la diosa;
mis brazos son el carnero, Señor de Mendes;
mi tórax es Neith, Señora de Sais;
mi espalda es Seth;
mi falo es Osiris;
mis músculos son los señores de Kheraha;
mi pecho es Aquel que es Muy Majestuoso;
mi vientre y mi columna vertebral son Sekhmet;

mis nalgas son el Ojo de Horus;
mis muslos y mis pantorrillas son Nut;
mis pies son Ptah;
mis dedos de los pies son halcones vivos;
ninguno de mis miembros está desprovisto de un dios,
y Thoth es la protección de toda mi carne[254].

Las siete primeras deidades aparecen en la figura 7.8, que pertenece a este texto. Son, de izquierda a derecha: Nun, Ra, Hathor, Upuat, Anubis, Selkit e Isis. No es difícil imaginar cómo en la enfermedad, o en la salud, esta secuencia invocatoria debe de haber tenido un efecto poderoso sobre el individuo concreto.

Hacer frente a los demonios e invocar la ayuda de los dioses

La apertura psíquica de los antiguos egipcios a las influencias espirituales que se difundían por su mundo significaba no sólo que una persona podía llegar a ser poseída por un dios, o que podía absorber las cualidades específicas acaso de varios dioses, sino que existía también la posibilidad de que fuera poseída por espíritus hostiles. Si un demonio entraba en una persona, entonces la enfermedad era la consecuencia habitual. En esos casos, la manera más eficaz de tratar la enfermedad era dirigirse a su causa espiritual. Los egipcios antiguos no habrían comprendido la actitud peculiarmente moderna hacia la enfermedad que la considera simplemente una consecuencia de causas físicas tales como los virus. Para ellos, todo lo físico era efecto o expresión externa de un agente espiritual. Si una persona enfermaba, la enfermedad era signo de que se había producido un acontecimiento espiritual. En efecto, la propia enfermedad era considerada a menudo como un espíritu hostil, o la manifestación de un demonio que había entrado en la persona. En ese caso, el único tratamiento viable de la enfermedad era enfrentarse con el demonio directamente y hacerlo salir.

Por lo tanto, la eficacia de un médico radica menos en sus remedios cuanto en su capacidad para enfrentarse a los demonios. Esto no significa que los remedios fueran innecesarios: eran también necesarios para la curación de cuerpo y alma. Pero decisivo para su eficacia era el poder espiritual que llevaban consigo. Wiedemann escribe:

Las medicinas administradas [...] debían mucho de su virtud a los sortilegios

repetidos durante su preparación. La cura no se debía a los medicamentos, sino a la victoria mediante sortilegios y poderosos símbolos mágicos sobre los demonios que habían entrado en el hombre y causado su sufrimiento. Con la marcha del demonio, la enfermedad desaparecía[255].

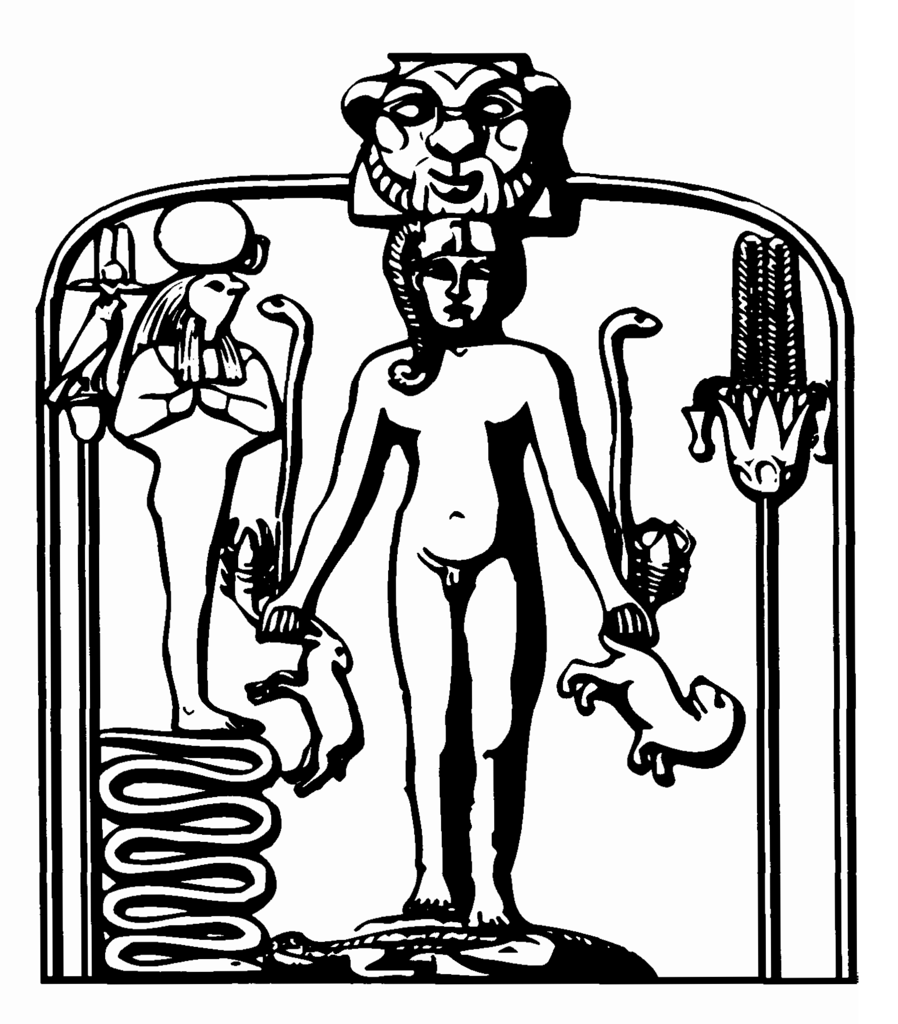
La acción principal del médico se situaba en el nivel espiritual. En primer lugar, el médico, llamado a la cabecera del paciente, tenía que identificar al demonio que causaba la enfermedad. Confeccionaba entonces un remedio conveniente, infundiendo en él potencia mágica mediante el recitado de ciertos encantamientos. El propósito de este remedio era hacer del cuerpo del paciente un habitáculo particularmente difícil y desagradable para el demonio y, al mismo tiempo, aumentar la fuerza del paciente[256].

Antes de administrar el remedio, era necesario que el médico atrajera en primer lugar al demonio. Imaginemos que el enfermo tiene un resfriado grave; el médico habla con el resfriado, tranquilamente al principio. Le dice que no tiene ningún lugar en el cuerpo del enfermo, que no se siente bien allí, que estaría mejor en cualquier otro sitio. Le dice que no tiene ningún poder sobre el enfermo, que es débil, que carece de todo poder. El médico aplaca al demonio del resfriado llevándole a un estado de inercia, a una condición de impotencia e indefensión. Súbitamente, cuando el demonio está menos preparado para ello, grita:

¡Fuera de aquí Resfriado, hijo de Resfriado!
Tú que rompes huesos,
que destrozas el cráneo,
socavas el cerebro,
de manera que la enfermedad alcance las siete aperturas de la cabeza
que son los servidores de Ra y los cantores de alabanzas de Thoth,
¡mira, he traído el remedio contra ti![257]

El médico repite después todo este proceso varias veces antes de administrar el remedio, primero minando suavemente la confianza en sí mismo del demonio, luego arengándole agresivamente. Podríamos suponer que este despiadado bombardeo psíquico sería suficiente para hacer que el demonio más feroz se sintiera decididamente incómodo. Es entonces cuando el médico da el remedio al enfermo, al que se le pide que diga palabras de bienvenida al remedio cuando él o ella lo reciba. Palabras como:

Bienvenido, remedio, bienvenido,
tú que aniquilas la inquietud en mi corazón
y en mis miembros.



7.9. Horus, el vencedor de los animales peligrosos. Estela de Metternich. XXX dinastía.

La magia de Horus
vence en el remedio[258].

En y por el remedio, el dios Horus entabla batalla con el demonio. De este modo, la enfermedad era, en efecto, proyectada como un aspecto de Seth al Tiempo Primero, donde su derrota era inevitable.

Horus en particular era el dios con un poder específico sobre las mordeduras venenosas de las serpientes y el aguijón del escorpión, así como de las dentelladas de otros animales peligrosos. En el período tardío, Horus

aparece a menudo encima de uno o más cocodrilos, mientras sujeta con las manos serpientes venenosas, escorpiones y feroces animales salvajes. Todos ellos son reducidos a un estado de completa impotencia por su magia superior. En la figura 7.9, aparece en una postura típica, sobre un cocodrilo sumiso y agarrando con sus manos escorpiones y serpientes, una gacela y un león. Sobre su cabeza está la máscara del dios Bes, dios cuyo papel en esa época era el de protector de la familia. A la izquierda está Ra-Horakhti sobre una serpiente, y a la derecha un loto coronado por dos plumas que simbolizan el triunfo sobre las fuerzas de la muerte.

En el tratamiento de la mordedura de serpiente se seguía un procedimiento similar al descrito anteriormente para expulsar al demonio del resfriado. Pero en este caso, el médico invoca al dios Horus haciendo primero una imagen del dios en madera, un pequeño halcón de madera pintada, con dos plumas clavadas en la cabeza. Recitando ciertas palabras de poder, utilizando una fórmula de «apertura de la boca», el médico podía introducir al dios en la estatuilla. La imagen de madera se llenaba con la presencia del dios, con lo que se podría denominar «la energía de Horus». La estatua de Horus sufría entonces todos los procedimientos rituales que normalmente se aplicaban a las imágenes de los dioses. Se la incensaba, se la ungía simbólicamente, se le ofrecía pan y cerveza, etc. Todo esto aseguraba la presencia benevolente de la divinidad. Luego se colocaba cuidadosamente la imagen enfrente de la persona que había sido mordida por la serpiente, o sobre la zona de la mordedura. Entonces el médico decía en voz alta:

¡Sal, veneno!
¡Espárcete por el suelo!
¡Horus te maldice, te destruye!
¡Te pulveriza bajo sus pies!

Eres débil, no fuerte,
no luchas,
eres ciego y no ves,
tu cabeza cuelga
y no levantas la cara.
Se te hace volver
y no puedes encontrar tu camino.
Te afliges y no disfrutas.
Te deslizas silenciosamente
y no se te vuelve a ver.
Así habla Horus, el Gran Mago[259].

El enfrentamiento directo con los espíritus demoníacos no estaba restringido, de ninguna manera, al tratamiento de la enfermedad. En el *Libro de los muertos* hay muchos ejemplos de «situaciones psíquicas» en las que el viajero del Otro Mundo podía tener que identificar y nombrar a un espíritu adversario (tarea nada fácil), y debía entonces recurrir a pronunciar palabras de poder contra él[260]. Éste es realmente un proceso opuesto al de invocar a un dios o una diosa, aunque, como hemos visto, podía implicarlo. Más que de impregnarse de una energía espiritual específica, se trataba en este caso de liberarse de ella. Por lo tanto, era necesario objetivarla, distinguirla de uno mismo, y luego expulsar esa influencia particular del entorno psíquico. O, dicho de otra manera, uno tenía que salir de *su* influencia psíquica. Normalmente, para hacer esto, tenía que invocar la ayuda de un mediador espiritual benevolente con poder suficiente para vencer la influencia negativa.

Las amenazas a los dioses

Sin embargo, los magos no siempre se acercaban en actitud suplicante a los dioses. Por definición, un maestro mago estaba perfectamente familiarizado con las energías divinas y era experto en manejarlas. *Heka* era anterior a los dioses (como vimos en el cap. 6) y por eso el mago, en armonía con *heka*, era capaz de ejercer un control sobre los dioses. Jacq llega a definir el significado de *heka* como «controlar los poderes»[261]. En los *Textos de las pirámides* se suponía que el rey, en su papel de maestro mago, tenía una autoridad extraordinaria en el mundo de los espíritus. En el llamado *Himno Caníbal*, se describe al rey-mago como un ogro espantoso:

El cielo está nublado,
llueven las estrellas,
las constelaciones se estremecen,
los mismos huesos del dios-tierra tiemblan [...]
cuando le ven aparecer como un dios viviente
que sigue viviendo de sus padres y se alimenta de sus madres.

Él es quien come a los hombres y vive de los dioses.
Él es el que come su magia
y devora su gloria.
Los mayores de ellos son su desayuno,
los medianos su comida
y los más pequeños su cena[262].

Las imágenes de la comida se empleaban con frecuencia en el contexto de la magia para expresar la noción de la completa integración de los poderes mágicos en una persona. El mago maestro era capaz de colocarse, por decirlo así, en el centro del universo de los dioses *(neters)*, asimilando su poder. Desde esa posición, las energías de los dioses estaban a sus órdenes.

Pronunciar amenazas contra los dioses puede parecer una manera ultrajante de proceder, pero se puede comprender si aceptamos que *heka* era una fuerza de la que dependían los dioses, y que el mago podía actuar con o a través de *heka*. Un ejemplo de esto se encuentra en el texto de la Estela Metternich[263]. Aquí Isis, que era tradicionalmente con Thoth la divinidad a través de la cual se lograba la capacidad para manipular *heka*, aparece como enloquecida porque su hijo Horus ha sido picado por un escorpión. Lanzando al cielo un gran grito, hace que los remeros de la barca del sol dejen de remar. De este modo, el sol se detiene en el cielo, e Isis amenaza con no permitir que la barca del sol continúe su viaje hasta que Horus sane. Incapaz de proseguir su viaje, Ra envía a Isis al dios Thoth, dotado con el poder sanador exigido, que le dice:

> Oh Isis, gloriosa divinidad,
> que tienes conocimiento de cómo emplear tu boca,
> ningún mal caerá sobre tu hijo Horus,
> pues su protección llega desde la barca de Ra[264].

Thoth dice entonces las palabras de poder que devuelven a Horus a la vida.

En este ejemplo se puede ver que el mago necesita solamente tener el suficiente *heka* para provocar una ruptura mayor en el orden cósmico y forzar que los acontecimientos necesarios se produzcan. Isis utiliza su «conocimiento de cómo usar su boca» para obligar a Ra a que envíe a Thoth a sanar a su hijo Horus. Esto ilustra la manera en que se podía emplear *heka* para controlar a los dioses. Tal como la historia presenta las relaciones entre Isis, Ra, Thoth y Horus, se trata de un prototipo del Tiempo Primero, y por ello capaz de ser reactivado por un sanador-mago adoptando el papel de Isis.

Para entender el uso de las amenazas contra los dioses es esencial comprender que en el mundo del Egipto antiguo existía una continuidad básica entre lo natural y lo sobrenatural, y, además, una sensación de estar firmemente asentados en el orden del mundo divino-natural. Los egipcios antiguos no se veían a sí mismos como si funcionaran de manera independiente al mundo natural-sobrenatural. Su forma de experimentarse a sí mismos en el mundo era básicamente participativa. En todos los templos del

país, lo que tenía lugar no era de ningún modo un simple «culto» a los dioses. Era la realización de ritos que aseguraban el mantenimiento del orden del mundo. La salida diaria del sol, el ciclo de las estaciones, la inundación del Nilo, todo ello dependía de los rituales sagrados celebrados en los templos y con ocasión de los festivales. Como ha dicho Henri Frankfort: «Debemos recordar de nuevo que esos rituales no son meramente simbólicos; son parte esencial de los acontecimientos cósmicos; son la parte del hombre en esos acontecimientos»[265]. Por eso debemos comprender la religión del Egipto antiguo como mágica. La magia supone una conciencia participatoria: por lo tanto la retirada de la participación humana de los ciclos cósmicos y naturales sería catastrófica para la naturaleza y para los dioses.

El siguiente ejemplo muestra claramente la importancia que según los egipcios tenía para los dioses la realización de los ritos del templo. También en este caso existe el uso de amenazas para forzar a los dioses a intervenir benévolamente en una situación sanadora. Una persona está en peligro mortal por envenenamiento. El mago dice:

> Si el veneno se extiende a través del cuerpo,
> si se aventura en cualquier parte del cuerpo,
> no habrá ofrendas en las mesas de ofrendas en los templos,
> ni se derramará agua sobre los altares,
> ni se encenderá fuego en ningún lugar del templo,
> ni se llevará ganado a la mesa del sacrificio,
> ningún trozo de carne se tomará para el templo.
> Pero si el veneno cae a tierra,
> todos los templos se llenarán de alegría,
> los dioses serán felices en sus santuarios[266].

Ahora podríamos pensar que los únicos seres afectados de manera desfavorable por esa amenaza serían los seres humanos, porque perderían la disposición favorable de los dioses. Pero, para los egipcios, las acciones humanas tenían consecuencias cósmicas, especialmente las acciones sagradas realizadas en los ritos del templo. Los dioses estaban en gran medida en relación de dependencia con los seres humanos, cuya actividad religiosa implicaba la movilización de *heka*.

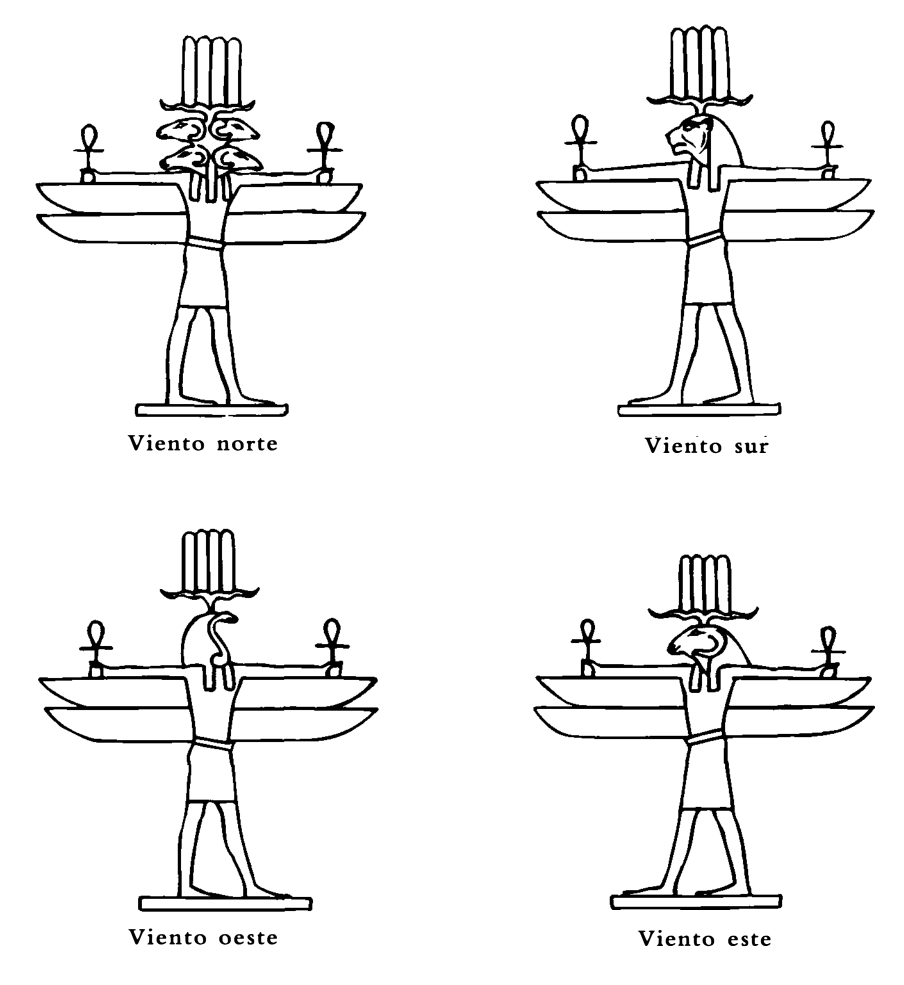
Es desde la perspectiva de esta más amplia sensibilidad religiosa desde donde debemos comprender la utilización de las amenazas en la práctica de la magia. Si un médico amenaza con que el cielo caerá y la luz desaparecerá a menos que su paciente sea curado[267], esto sólo es posible porque los seres humanos en general se sentían insertados directamente en el corazón del cosmos. No eran «intrusos» que miraban un mundo que sintie-

ran ajeno. Por el contrario, participaban tan completamente del universo que podían potencialmente ejercer una extraordinaria influencia sobrenatural en él.

Reordenar la naturaleza

En este último apartado consideraremos un cierto tipo de práctica mágica que provocaba fenómenos que a nosotros nos parecerían contrarios a las leyes de la naturaleza. Al considerar este tipo de magia, debemos recordar que la idea de la existencia de unas leyes incontrovertibles de la naturaleza no existía antes de la revolución científica. El concepto de ley natural –es decir, la existencia de ciertas reglas que la naturaleza debe obedecer– es una idea moderna, y es sintomática de nuestra actual relación con la naturaleza. Podemos hablar de leyes naturales solamente porque experimentamos la naturaleza como algo totalmente exterior a nosotros y también como exterior en sí misma. La naturaleza que existe para la conciencia científica moderna no tiene interior; no tiene alma. Por lo tanto, todo lo que ocurre en la naturaleza tiene que ser explicado en términos de «obediencia» ciega a las leyes, originalmente concebidas en el siglo XVII como mandamientos impuestos por Dios al mundo natural. Paradójicamente, la falta de vida de la naturaleza que obedece estos mandamientos se ve contradicha por los términos de la analogía. Pues la analogía de la ley natural se basa claramente en la relación de los ciudadanos con sus gobernantes. La razón de que esta analogía llegue a ser considerada apropiada es, sin embargo, que la experiencia que la persona tiene de Dios se ha separado de su experiencia de la naturaleza. Lo espiritual dejó de ser percibido en el mundo de la experiencia sensorial, y pasó a ocupar una esfera aparte. Por consiguiente, la conexión entre los reinos natural y divino sólo podía ser concebida según el tipo de relación más remota e impersonal; no hubiera podido ser nada que fuera más personal que una «ley».

En el Egipto antiguo, la experiencia de la relación entre naturaleza y divinidad era distinta. El sol no daba vueltas alrededor de la tierra en obediencia a la ley, sino como expresión de la vida de la divinidad del sol que atravesaba las diferentes fases espirituales de Khepter, Ra y Atum, que se reflejaban en el ciclo diario del sol. El sol era el rostro de lo divino. Transmitía a la esfera natural una vida espiritual interior, como los rostros de las personas transmiten algo de lo que hay en su alma. Como con el sol, así ocurría con toda la naturaleza según la experimentaban los egipcios: nada de la naturaleza era simplemente una «cosa»; todo estaba animado y vivo. En esa naturaleza no puede hablarse de «leyes», porque la experiencia hu-



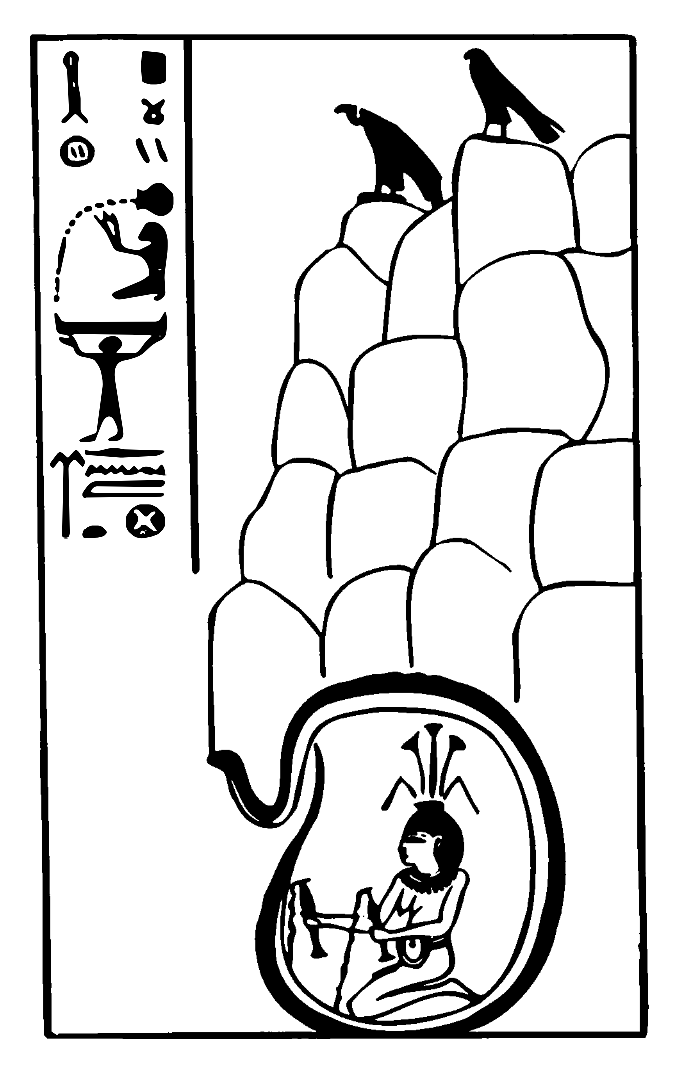
7.10. Espíritus de los cuatro vientos.

mana de la naturaleza es esencialmente una experiencia de entidades espirituales activas en el dominio físico. La relación del dios del sol con el sol no podía ser la de un legislador, como tampoco puede serlo la del alma humana con el gesto corporal; una se manifiesta a través del otro. Lo espiritual no impone leyes a lo físico, sino que se expresa en y a través de lo físico.

Los vientos, por ejemplo, soplando en las cuatro direcciones, eran esencialmente espíritus, y se los representaba como tales. En la figura **7.10**, vemos el viento del norte pintado con cuatro cabezas de carnero, el viento sur con la cabeza de un león, el viento oeste con cabeza de serpiente, y el

viento del oeste también con cabeza de carnero. A cada espíritu del viento se lo representa con cuatro alas. Ahora bien, de la misma manera que se podía hacer frente al demonio de una enfermedad en el plano del espíritu, así también con los espíritus del viento. Precisamente porque los vientos estaban animados, quienes estaban familiarizados con el mundo del espíritu podían hablar directamente con ellos. Los cristianos conocen la historia de cómo Cristo aplacó la tormenta en el mar de Galilea. En el Evangelio de Mateo leemos que Cristo «levantándose reprendió a los vientos y al mar; y se hizo grande bonanza»[268]. No se describe el acontecimiento –y no podía ser descrito– diciendo que Cristo trastocó la «ley natural»; más bien, «reprende» a los vientos y al mar como si fueran entidades vivas. Y, desde luego, lo eran. Es solamente nuestra conciencia moderna la que encuentra tan difícil comunicarse con la naturaleza en términos personales[269].

El acontecimiento del mar de Galilea no está, en realidad, tan fuera de lo normal ni siquiera en la época romana. Durante las campañas de Marco Aurelio, un hombre santo egipcio llamado Harnufis salvó al ejército romano del desastre provocando una tormenta milagrosa; y bajo el reinado de Constantino, un tal Sopater fue ejecutado, acusado de atar los vientos mediante la magia porque los barcos de grano de Egipto y Siria no podían alcanzar Constantinopla debido a un viento desfavorable[270]. En todo el mundo antiguo, como en el propio Egipto, el control de los elementos mediante el mandato mágico de los espíritus elementales era parte esencial de la práctica de la magia. Como con los espíritus elementales, también con otras importantes deidades de la naturaleza, como los dioses de los ríos, las líneas de comunicación eran directas. En Egipto, era responsabilidad especial del rey asegurar que el Nilo creciera en el momento justo y en el grado justo, como demuestran textos y rituales. Se atribuía al faraón Merneptah, por ejemplo, la gran inundación que acompañó su acceso al trono, mientras que el rey anterior, Amenemhet I podía afirmar en términos asombrosamente animistas: «El Nilo me respetó en cada desfiladero»[271]. Conocemos rituales importantes que se realizaban durante la XX dinastía para promover ese «respeto» por parte del río. Diversas ofrendas (habitualmente un toro y unos gansos) eran sacrificadas al río en Silsileh en nombre del rey en una ceremonia especial que incluía también la promulgación de un edicto real ordenando al Nilo que creciera[272]. El título del edicto era «El libro que hace que el Nilo avance desde su fuente». En la figura 7.11 se puede ver al dios del Nilo en su santuario en el origen, dentro de los anillos protectores de una cobra. En nuestra época de grandes embalses, y de una actitud puramente tecnológica respecto del control del río, este retrato del espíritu del río Nilo, arrodillado en su caverna del otro mundo y



7.11. El dios del Nilo se arrodilla en su santuario del Otro Mundo. Templo de Isis, Filae.

con la necesidad de ser engatusado con sacrificios y edictos reales, puede todavía conmovernos. La mente occidental parece haber aceptado tan fácilmente, y con tanta ignorancia, el proceso por el que los bondadosos espíritus de la naturaleza han sido expulsados que podemos sentirnos inclinados a preguntarnos con vergüenza: ¿Qué hemos hecho? ¿En qué nos hemos convertido?

El control sobre los elementos del viento y el agua está documentado en la Biblia en el conocido relato que recoge la huída de los israelitas de Egipto. En Éxodo 14, leemos cómo Moisés, levantando su cayado y extendiendo su mano sobre el mar Rojo (en hebreo, *yam suph*, que significa mar de las Cañas o Marismas, probablemente marismas de papiros en la región del Delta) pudo separar las aguas. El texto dice: «Y extendió Moisés su mano sobre el mar, e hizo Jehová que el mar se retirase por recio viento oriental toda aquella noche; y volvió el mar en seco y las aguas quedaron divididas. Entonces los hijos de Israel entraron por en medio del mar, en seco, teniendo las aguas como muro a su derecha y a su izquierda»[273].

Esas espectaculares proezas de control mágico sobre los elementos de ningún modo eran simplemente, como hemos visto, prerrogativa de Moisés y el dios de los israelitas. No deja de tener importancia que Moisés fuera educado en la familia real egipcia, y es probable que alguna preparación en la magia hubiera formado parte de su educación.

Sin duda la separación de las aguas era una técnica conocida y practicada por los magos egipcios desde el Imperio Antiguo. El Papiro Westcar relata cómo el rey Snefru (el predecesor del más conocido Khufu o Cheops) de la IV dinastía, disfrutaba de una tarde de asueto al margen de las preocupaciones estatales; mientras daba un paseo en bote por su lago real acompañado por veinte hermosas jóvenes de palacio, sucedió que a una de las muchachas se le cayó un pendiente al agua; la joven, en su aflicción, dejó de remar; como era ella la que dirigía el golpe de remo en un lado de la barca, todas las jóvenes de ese lado dejaron de remar, y el resultado fue, como cabe imaginar, que el barco real empezó a girar sobre sí mismo. El rey Snefru, incapaz de consolar a la muchacha con la promesa de otro pendiente que reemplazara al que había perdido, llamó a Zazamankh, el jefe de sus magos. Zazamankh se apresuró a tranquilizar al rey diciéndole que todo se arreglaría. A continuación, avanzando hacia la proa del barco, procedió a pronunciar unas «palabras de poder» sobre las aguas. Hizo así retroceder las aguas de un lado del lago, que se acumularon en el otro, de manera que se formó como un acantilado de agua. El papiro dice: «El agua, que tenía doce codos de profundidad en el centro, alcanzó los veinticuatro codos después de que se la hiciera retroceder». De este modo, pronto se pudo encontrar el pendiente en el lecho descubierto del lago. Habiéndolo recuperado la muchacha, Zazamankh pronunció de nuevo palabras de poder sobre las aguas y la mitad del lago que había desplazado volvió a su posición original[274].

Para una psique moderna, condicionada por la idea de que el agua es una substancia inanimada obediente solo a las leyes inmutables de la naturaleza, una historia así debe ser descartada como una total fantasía. Sin em-

bargo, para los egipcios podía resultar creíble porque experimentaban todo lo referente a la naturaleza como animado y, por lo tanto, como abierto a influencia, persuasión o incluso coerción. El tipo de interacción posible entre los seres humanos y el mundo natural se extendía más allá de lo que actualmente se acepta en general como posible. El mago del Egipto antiguo entraba en relación con el alma o espíritu de un objeto, y, trabajando desde esta base –la relación directa con el alma o nivel espiritual–, podía inducir cambios en su comportamiento físico. No se trata tanto de si el episodio relatado en el Papiro Westcar «sucedió realmente» cuanto de si es un acontecimiento que pueda ser entendido en el contexto de la antigua cosmovisión egipcia. Aunque esos acontecimientos son incomprensibles desde la perspectiva de los científicos modernos y deben por tanto ser descartados por los partidarios de la visión científica del mundo, son muy compatibles con la perspectiva animista de los egipcios antiguos. Si un determinado tipo de fenómeno es inexplicable desde cierta clase de presupuestos, pero explicable desde otra, entonces quizá habría que cuestionar la adecuación de esos presupuestos que no logran proporcionar la base para la comprensión del fenómeno en vez de cuestionar la realidad del fenómeno mismo.

Consideremos otro ejemplo de la historia del conflicto de israelitas y egipcios tal como se relata en el libro del Éxodo. Leemos en Éxodo 7 que Yahvé dice a Moisés: «Si Faraón os respondiere diciendo: Mostrad milagro, dirás a Aarón: Toma tu vara, y échala delante de Faraón, para que se haga culebra». En efecto, Faraón pide a Moisés y Aarón que realicen algún prodigio, y Aarón, arrojando su bastón, lo obliga a que se transforme en serpiente (fig. 7.12). El Éxodo continúa: «Entonces llamó también Faraón a sabios y hechiceros, e hicieron también lo mismo los hechiceros de Egipto con sus encantamientos; pues echó cada uno su vara, las cuales se volvieron culebras». Evidentemente, la proeza de transformar un bastón en una serpiente estaba dentro de los poderes de los magos de Egipto. Lo importante de la historia, tal como se cuenta en la Biblia, radica menos en la realización de este acto de transmutación cuanto en el hecho de que la culebra de Aarón se tragara a las culebras de los magos de Faraón, demostrando así la superioridad del dios de Aarón[275].

Sabemos por las fuentes egipcias que la transmutación de algo ostensiblemente inanimado en algo animado era fundamental en la práctica de la magia egipcia. Formaba parte del repertorio del oficio del mago-sacerdote y se practicaba a diario. En los templos, por ejemplo, la imagen del faraón en el muro del templo se animaba regularmente por medio del sacerdote oficiante. Ya hemos considerado (cap. 6) los presupuestos metafísicos que subyacen en la animación de las imágenes, pero ahora de-



7.12. Aarón convierte su vara en una serpiente delante de un faraón impasible. Proeza fácilmente igualada por los magos de la corte de Faraón.

bemos ir más allá. Pues en el caso de los bastones que se convierten en serpientes se trata de algo más que de una animación de imágenes. Y las preguntas que se plantean son tanto epistemológicas como metafísicas.

Hay una historia contada por Luciano, en la época romana, de un viajero griego llamado Éucrates que fue a Egipto a estudiar con sacerdotes y escribas. Éucrates viajó hacia el sur y llegó hasta Tebas en su periplo místico, y fue lo suficientemente afortunado para recibir algunos versículos oraculares de una de las estatuas de Memnón que allí se encontraban. En su viaje de vuelta se encontró con un mago que había pasado veintitrés

años en santuarios subterráneos aprendiendo magia de Isis. Este hombre extraordinario era capaz de cabalgar en el lomo de los cocodrilos sin que le ocurriera nada, y parece que desarrolló poderes excepcionales sobre el elemento agua. Cuando el mago invitó a Éucrates a que fuera a su casa, Éucrates aceptó con mucho gusto, pero se sorprendió al no encontrar ningún sirviente en la casa del mago. Su sorpresa se trocó en asombro cuando, a su debido tiempo, el mago cogió una escoba y, cubriéndola con una tela de lino, empezó a recitar palabras de poder sobre ella, después de lo cual, la escoba «resucitó» y, por orden del mago, realizó todos los trabajos que éste le pidió: cocinar, barrer, fregar. Tras la recitación de más palabras de poder, la escoba volvió a ser de nuevo una escoba. El mago realizó también el mismo acto de transmutación con el cerrojo de una puerta y la mano de un mortero.

Todos sabemos lo que sigue, pues la historia es conocida como «El aprendiz de brujo». Éucrates, en su impaciencia por adquirir técnicas mágicas, escuchó atentamente cuando el mago recitó las palabras de poder sobre la maza, y él mismo repitió la fórmula después de que el mago se hubiera marchado; y, ¡he aquí!, la maza cobra vida. «¡Ve a buscar agua para lavarme!», dice Éucrates. La maza trae agua, pero Éucrates no sabe cómo hacer para detener a la maza, que sigue trayendo agua. Cada vez hay más agua, y Éucrates se turba cada vez más cuando la casa del mago empieza a inundarse. En su desesperación, parte la maza por la mitad. Pero para su consternación, son entonces las dos mitades las que traen aguan, inundando la casa dos veces más deprisa. El desastre se evita solamente por el oportuno regreso del mago.

Aunque Luciano fuera un escritor satírico, sus historias rara vez eran pura invención. En ellas hay habitualmente una base de verdad, o una noticia verdadera. Desde luego, esta historia puede ser completamente imaginaria. Pero no podemos dejar de señalar que pertenece a la misma categoría que el relato bíblico de las varas que se convierten en serpientes. ¿Debemos pensar que ese relato es meramente una historia contada para entretener? Ciertamente se lee como una descripción de una contienda mágica a muerte. Dado el contexto, en términos generales animista, de la cosmovisión egipcia antigua, me parece que debemos pensarlo bien antes de incluir este tipo de magia en la categoría demasiado fácil de la fantasía.

Supongamos –como hipótesis– que quienes estaban presentes en la corte de Faraón experimentaron realmente que el bastón de Aarón se transformaba en serpiente. ¿Debemos, pues, entender que se convirtió literalmente en una criatura viva, en una serpiente? Si estamos dispuestos a aceptar que la entrevista entre Aarón, Moisés y Faraón se produjo, ¿por qué entonces esa parte de la entrevista se ha vuelto problemática para no-

sotros? La razón es que nos hemos acostumbrado a una experiencia de la naturaleza que impide que esos acontecimientos ocurran. Nuestra naturaleza inanimada sólo puede funcionar de ciertas maneras restringidas, definidas por las supuestas leyes de la naturaleza. Sin embargo, el concepto de ley natural ha surgido sólo en tiempos relativamente recientes como expresión de una experiencia de la naturaleza específicamente moderna. Esta experiencia moderna de la naturaleza como algo «ahí fuera», radicalmente diferente de lo que experimentamos como «interior» o perteneciente a nuestra propia alma vital individual, es la condición previa a la idea de una naturaleza que obedece a leyes impersonales y objetivas. Es igualmente la condición previa de una experiencia de nosotros mismos como dueños de nosotros mismos, como egos autoconscientes capaces de discriminar entre lo que pertenece a nuestra propia subjetividad y lo que sucede independientemente de nuestra psique. A partir de ahí, llegamos a conocer las cosas y los acontecimientos que suceden «fuera de nosotros» como si se produjeran en una esfera diferente a la de los pensamientos, sentimientos, deseos e intuiciones que, aparentemente, ocurren dentro de nosotros.

Pero esta diferenciación moderna entre el mundo interior subjetivo y el mundo exterior de los hechos objetivos es algo que se ha originado históricamente y ha llegado a ser el presupuesto de un tipo de experiencia de la naturaleza que no existía en los tiempos antiguos. La conciencia humana no ha sido siempre como la experimentamos actualmente. Y uno de los indicadores más claros de ello es el hecho de que se acostumbraba a experimentar la naturaleza de manera animista, esto es, como poseedora de una dimensión interior, una vida del alma. Para que esa experiencia fuera posible, las fronteras de la conciencia humana debían haber estado definidas de manera muy diferente; tal vez tendríamos que decir menos claramente definidas. La interioridad no era un atributo exclusivo del alma humana, sino que era una cualidad atribuida igualmente al río, el viento y el sol.

Sin embargo, el animismo solo no es suficiente para explicar la magia que ahora estamos examinando. Debe ser, no obstante, la base de la explicación que tratamos de encontrar. Pues si podemos aceptar que la naturaleza y la psique humana funcionaban mucho más unidas, y que la naturaleza se experimentaba como algo que existía no sólo en el nivel físico, sino también en el nivel psíquico, entonces tenemos las condiciones epistemológicas que pueden conducir a una comprensión de la realización de tales «milagros». Pues decir que la naturaleza era experimentada tanto en el plano psíquico como en el físico debe implicar que los dos planos estaban interpenetrados. De este modo –y éste es el punto crítico– los acontecimientos psíquicos podían experimentarse con el mismo grado de fuerza verídica que los acontecimientos físicos. Como hemos visto, se hablaba di-

rectamente a los demonios, los dioses podían hablar desde las estatuas, el mundo del espíritu era una realidad que era menos objeto de creencia que de experiencia repetida.

La pericia del mago radica en reunir los niveles material y espiritual en una unión poderosa y deliberadamente engendrada. La magia no funcionaba exclusivamente en el plano físico, o en el psíquico o en el espiritual, sino en los tres juntos. La transmutación de bastones en serpientes era tanto un acontecimiento psíquico y espiritual (esto es, que implicaba a los dioses, los *neters*) como un acontecimiento físico. Se producía por medio de la fusión de estas esferas de ser en una serie de acontecimientos en los que era imposible distinguir entre sus diferentes niveles ontológicos precisamente porque, en esas acciones mágicas, se fundían. Podemos estar tentados de describir lo que ocurría como un fenómeno esencialmente psíquico o alucinatorio. Pero eso sería interpretar desde un punto de vista moderno hechos que acontecieron en un medio epistemológico completamente diferente del que prevalece hoy. No obstante, esas cosas «sucedieron realmente», pero si nosotros, con nuestra conciencia moderna, estuviéramos allí como testigos, sin duda no habríamos tenido la misma experiencia.

Theodore Roszak apuntó en cierta ocasión un ejemplo moderno de transmutación mágica que pone el acento en el dilema al que nos enfrentamos al tratar de comprender la base epistemológica de las trasmutaciones mágicas del Egipto antiguo. En una sesión chamánica a la que asistió el antropólogo que iba con la expedición ártica canadiense de 1913-1918, todos los miembros de la tribu esquimal Copper vieron al chamán Higilak transformarse en un oso polar como parte del rito. Ante las preguntas del antropólogo, ellos insistieron en eso como un «hecho indiscutible». El antropólogo no vio tal cosa, e interpretó el acontecimiento como una alucinación colectiva. Roszak comenta irónicamente: «Puesto que el consenso empírico estaba totalmente en su contra –y puesto que los esquimales tienen sin duda una autoridad mayor en lo que es y lo que no es un oso polar– deduzco que debemos concluir que la interpretación del antropólogo es errónea»[276]. Lo que experimentamos depende de nuestro modo de conciencia. Nuestro juicio moderno de lo que es «real» y lo que «no es real» está condicionado por nuestra conciencia. Llamémosla de un modo o de otro –conciencia «científica», conciencia «objetiva», conciencia «observadora»–, se caracteriza por un conocimiento claro de lo que está «dentro» de nosotros y lo que está «fuera» de nosotros, y la necesidad de distinguir entre ambas cosas. La psique moderna se define por el hecho de diferenciar lo que es interior de lo que es exterior, lo que es «subjetivo» de lo que es «objetivo». De esta manera, creemos conocer dónde comenzamos y

dónde terminamos, tenemos un sentido definido de «yo» como opuesto a «no yo».

En la época egipcia antigua, este modo de conciencia no existía. Todavía no había nacido. Esto significa que la experiencia de lo que era «real» y lo que «no era real» era diferente de nuestra experiencia. El mundo interior y el mundo exterior no estaban tan estrictamente separados y, en consecuencia, la experiencia de lo físico era mucho más rica; estaba infundida de cualidades espirituales que hoy preferimos considerar como proyecciones subjetivas. Al mismo tiempo, la experiencia de lo espiritual era mucho más concreta, mucho más «objetiva», término por el que debemos entender «compartida». Para nosotros, los acontecimientos espirituales son muy privados. En la época egipcia antigua, eran más colectivos. Había lo que se podría denominar una «imaginación pública», una vida interior pública que permitía que experiencias de un cierto orden ocurrieran de manera completamente objetiva.

El antropólogo fue incapaz de experimentar la transformación del chamán en un oso polar, y sin duda nosotros estaríamos en una posición similar si nos viéramos trasladados hacia atrás a la corte de Faraón y observáramos con nuestra conciencia moderna la contienda mágica entre Moisés, Aarón y los magos de Faraón. ¿Podría suceder que si estuviéramos presentes en la división de las aguas del mar Rojo no experimentáramos nada fuera de lo normal? Las estructuras de la realidad son inseparables de la conciencia que las experimenta. Por consiguiente, debemos ahora volvernos sin más dilación hacia la consideración de la constitución de la antigua psique egipcia.

8. El alma encarnada

Los dioses y la psique

Para comprender la manera en que funcionaba la conciencia de los egipcios antiguos es necesario renunciar a muchos de nuestros presupuestos modernos referentes a la naturaleza de la conciencia humana y a la relación de la conciencia del individuo con el mundo «público» u objetivo. Los acontecimientos que la mente moderna clasificaría como «interiores», de la subjetividad de un individuo o unos individuos dados, tenían la posibilidad de adquirir para la conciencia antigua una fuerza verídica equivalente a la que nosotros experimentamos mediante la percepción de los sentidos. No sólo los acontecimientos exteriores o perceptibles por los sentidos tenían un aspecto «interior», sino que los acontecimientos interiores que nosotros consideraríamos producidos en el interior de la psique podían ser experimentados en gran medida como hoy día experimentamos los acontecimientos «exteriores». Esto significa que nuestro sentido moderno de lo que es «interior» y lo que es «exterior» no se había endurecido en la época egipcia antigua como para dar lugar a la dicotomía «o esto o aquello» de la actualidad. Existía una «imaginación pública» en el Egipto antiguo que actuaba como mediadora de un cierto tipo de experiencia que ya no tiene credibilidad para la psique moderna. En la imaginación pública, la gente podía experimentar cosas en común que no estaban confinadas al mundo privado de una psique individual, y, sin embargo, ninguna de ellas era una experiencia perceptible por los sentidos. Así, contrariamente a nuestra orientación moderna, los acontecimientos no perceptibles por los sentidos no estaban confinados necesariamente a la subjetividad de un individuo concreto, sino que tenían un estatuto público y objetivo, o al menos la posibilidad de adquirirlo.

Además, en situaciones mágicas diversas la persona podía identificarse con una energía transpersonal, o dios, hasta el punto de que su psique llegaba a estar completamente absorbida por ese poder transpersonal. No eran ya «ellos mismos», sino que se experimentaban a sí mismos *como* un dios, y así eran sentidos –o podían serlo– por los otros. Mediante la identificación con un dios, una persona podía contar con la posibilidad de lo-

grar cosas que normalmente estaban más allá del alcance del ser humano. La capacidad de experimentar esa identificación sobrenatural era prerrogativa de aquellos que poseían un conocimiento mágico, o, al menos, requería la colaboración de un mago.

Aparte de los contextos específicamente mágicos, parecería también que la relación con los dioses era una parte integral de la vida cotidiana de la masa del pueblo. En el capítulo 1 vimos que la naturaleza se vivía como algo que estaba impregnado de energías divinas. Los dioses no estaban lejos, sino que formaban el trasfondo de la experiencia cotidiana que el pueblo tenía de la naturaleza. Sin embargo, los dioses no estaban simplemente confinados a la naturaleza. Un dios como Seth puede haber sido experimentado vívidamente manifestándose en las cualidades características del desierto y la tormenta, pero podía igualmente manifestarse en la violencia y el salvajismo humanos, en su carácter pendenciero, en la embriaguez y la licencia sexual. Ninguna de estas cualidades era siempre considerada necesariamente como mala. Así como Thoth puede haber sido percibido más directamente en la naturaleza como la presencia divina que estaba detrás o dentro de la luna, era igualmente experimentado en la psique humana en cualidades como la capacidad para aprender, pensar y actuar sabiamente. Como con Seth y Thoth, así sucedía también con otras deidades, la mayor parte de las cuales eran vividas como fuerzas psíquicas y no simplemente naturales. Aunque no se hiciera una invocación deliberada de un dios –o un intento deliberado de tratar de proyectarse uno mismo en el campo energético de una divinidad específica– habría existido no obstante un sentimiento ampliamente extendido de que los dioses eran fuerzas que actúan dentro de la psique humana y que se hacían más o menos presentes a individuos diferentes en distintos momentos.

El grado de conciencia y la precisión del conocimiento de estas energías divinas puede no haber estado muy desarrollado en la masa de la población, pero, en todo caso, los dioses se movían libremente en la psique egipcia antigua. Si admitimos que era tarea específica de los magos desarrollar un conocimiento más profundo y preciso de los dioses dentro de la estructura del conocimiento oculto y de la preparación espiritual que formaban el «currículum» de las Casas de la Vida, no deberíamos olvidar en qué medida la psique egipcia antigua estaba, en general, impregnada por los dioses. La mayor parte de la gente, en su experiencia de los procesos psíquicos, deben de haberse sentido en ocasiones, o incluso a menudo, ocupados por un dios. Seth y Thoth eran dos ejemplos. Pero el panteón egipcio era sumamente amplio. Podemos plantear la pregunta: ¿cuántas funciones psíquicas que actualmente atribuimos a «nuestras propias» facultades se experimentaban en los tiempos antiguos como la movilización de



8.1. Procesión de devotos de Hathor.
Tazón de esteatita copto. Siglo VI a. C.

una energía divina? No es una pregunta fácil de responder. En primer lugar, sería un error buscar alguna correspondencia fácil entre funciones psíquicas específicas y dioses (en la línea, por ejemplo, de emociones violentas = Seth; adquisición de conocimiento = Thoth). Una persona podía tener una relación particularmente estrecha con cierta divinidad que podía inspirar toda una serie de pensamientos, sentimientos y deseos. Y también, dependiendo del contexto, personas diferentes podían estar bajo los efectos de una misma emoción que, precisamente debido a los diferentes contextos espirituales, podía estar producida por la energía de diversas divinidades. Debemos por tanto ser circunspectos al intentar describir las cualidades psicológicas con las que ciertas divinidades estaban asociadas. Es preferible tratar de percibir a cada dios o diosa como un campo de energía, dentro y fuera del cual se movía la psique antigua. Esto se puede conseguir contemplando las imágenes, textos y rituales que relacionan entre sí a las distintas divinidades, tarea que está más allá del alcance de este libro. Lo que debemos hacer, si queremos comprender la conciencia de los egipcios antiguos, es no sólo examinar el hecho de que la actividad de los dioses se experimentara dentro de la psique, sino también tratar de desarrollar una sensibilidad que nos permita comprender cómo este hecho puede haber sido vivido por ellos. El siguiente ejemplo puede sernos útil.

Sabemos que Hathor, a la que se menciona habitualmente como la diosa egipcia del amor, era celebrada en sus festivales con música, danzas y consumo de grandes cantidades de vino. En la figura 8.1 vemos una procesión de devotos de Hathor: a la izquierda un hombre toca una flauta de

caña doble; delante de él, una mujer se inclina y, remangándose la falda, se golpea la nalga al ritmo de la música; delante de ella, otra mujer con un largo vestido lleva un par de carracas y baila sensualmente; delante de ella un hombre toca una lira. Todos ellos llevan flores de loto en la cabeza, la flor que simboliza la regeneración espiritual. La procesión avanza hacia un santuario de la diosa (fuera de la ilustración) en actitud de alegre despreocupación.

Ahora bien, este estado anímico de alegre olvido de uno mismo es de manera preeminente el de la diosa. Es un estado que se experimenta en aquellas actividades con las que se celebraba a la diosa: haciendo música, danzando, en el erotismo y la ebriedad. Esto no significa que la energía de Hathor esté siempre presente en esas actividades. Cuando, por ejemplo, la embriaguez se vuelve peligrosa y destructiva, entonces se sentiría más la presencia del dios Seth que la de Hathor. Pero donde exista ligereza de espíritu, una embriaguez benévola, allí el egipcio antiguo sentiría la cercanía de Hathor. Las celebraciones de Hathor eran así, al mismo tiempo, *invocaciones* de su presencia. Los celebrantes se imbuían de su espíritu, y podemos conjeturar que la personalidad individual del celebrante era elevada a un estado de conciencia en el que él o ella se sentían poseídos por la energía transpersonal de la diosa.

Aunque otras divinidades (y la misma Hathor) no fueran experimentadas necesariamente con esa renuncia obvia al autocontrol, toda divinidad antigua debe de haber tenido un impacto poderoso sobre la psique. Precisamente porque eran fuerzas transpersonales, el encuentro con una divinidad debe de haber llevado a la persona a un nivel psíquico en el que su propio sentido de la individualidad quedaba empequeñecido. Parecería, pues, que los egipcios antiguos vivían más profundamente que nosotros. Su conciencia colectiva estaba abierta a unas profundidades (y alturas) arquetípicas que en la época moderna tendemos a localizar en nuestro *in*-consciente colectivo. En consecuencia, su sentido del ego debe de haber sido considerablemente menos fuerte que el nuestro, precisamente porque su conciencia colectiva estaba mucho más abierta y era mucho más sensible a energías transpersonales de las que nosotros somos habitualmente menos conscientes[277].

Se sigue de ello que el eclipse de la conciencia colectiva de los dioses era una condición –incluso una condición necesaria– del desarrollo del ego moderno. Se sigue también que si examinamos los textos e ilustraciones egipcios antiguos en los que se hace referencia a varios aspectos de la psique, debemos lógicamente encontrar no un mapa psicológico freudiano o junguiano como los que conocemos, sino algo muy diferente.

Es una característica sorprendente de la antigua literatura egipcia –religiosa y no religiosa– que las cualidades del alma estuvieran con frecuencia localizadas en partes del cuerpo. Los miembros, los órganos de los sentidos, los órganos internos, incluso los dientes y los huesos, todos parecen haber sido investidos con atributos psíquicos. Cada uno de ellos era portador de unas cualidades del alma relativamente específicas. Esto significa que cuando los egipcios querían expresar una cualidad de deseo, pensamiento o intención, a menudo no atribuirían esa cualidad tanto a un sí unificado, como nos parecería lógico a nosotros, cuanto a una parte concreta del cuerpo.

Las cualidades de la voluntad, por ejemplo, se mencionaban a menudo en relación con las extremidades: piernas poderosas o brazos fuertes indicaban fuerza de voluntad y capacidad de realizar los propios deseos. En el *Libro de los muertos* hay un capítulo para «lograr poder en las piernas», expresión que se debe referir, dado su contexto, al fortalecimiento de las cualidades del alma normalmente asociadas a los miembros inferiores. En él, el viajero del inframundo dice: «Mis zancadas se hacen largas, mis muslos se elevan; he pasado por el gran sendero y mis miembros son fuertes»[278]. El contexto del Otro Mundo hace más improbable que esa afirmación tuvie-



8.2. El *ba* (o alma) con «poder en sus piernas» vuela. Papiro de Khare. XVIII dinastía.

ra un sentido puramente literal. Y, en efecto, las viñetas que ilustran ese capítulo presentan habitualmente el *ba*, o alma, del viajero en la forma de un pájaro que vuela desde la tumba empleando alas y no piernas como medio de locomoción. La figura 8.2, del Papiro de Khare, es típica.

Así como «tener poder en las piernas» debe ser entendido en relación al estado psicológico de una persona, del mismo modo deben entenderse las afirmaciones referentes a «tener dos brazos». Por ejemplo, el rey Sesostris I menciona la importancia de «tener dos brazos»: «Habilidad y estado de alerta pertenecen al que está libre de la pereza. Todas las obras pertenecen al instruido. Aquel que tiene dos brazos es eficaz».[279] «Tener dos brazos» parece significar aplicarse diligentemente a una tarea. Como con piernas y brazos, así ocurre también con pies y manos. Los pies, como las piernas, eran portadores de la voluntad; mientras que las manos mediaban en la relación de una persona con los demás. Confiar en alguien, por ejemplo, era literalmente «darle tus manos»[280]. Igualmente leemos en el *Libro de los muertos* cómo las manos de una persona podían llegar a «llenarse de rectitud»[281].

Ahora bien, podríamos considerar este modo de expresión simplemente como una convención literaria que surge directamente de la concreción visual de la escritura jeroglífica. Podríamos incluso argüir que los egipcios antiguos estaban obligados positivamente por su sistema jeroglífico de escritura a expresar cualidades abstractas de manera toscamente física. Contra tal interpretación es importante recordar que el lenguaje no es simplemente el vehículo de expresión de una mentalidad dada, realmente *es* esa mentalidad dándose expresión a sí misma. Las propias estructuras del lenguaje son la articulación de la mentalidad. Deberíamos evitar la idea de que la mente egipcia antigua era «realmente» como la nuestra, pero que estaba constreñida por la escritura jeroglífica. Más bien, la escritura jeroglífica era el medio más apropiado para la articulación de la mentalidad egipcia antigua. Lejos de ser basta, reflejaba los modos profundamente simbólicos de concebir y relacionar las esferas física y psíquica de la existencia. Ya se ha puesto de manifiesto que estas dos esferas no se experimentaban como si estuvieran separadas entre sí, tal como nos ocurre actualmente. Ahora es necesario ir más allá y considerar seriamente la idea de que los atributos psíquicos eran en efecto percibidos en tanto que «situados» en diversas partes del cuerpo. El carácter pictórico de la forma de la escritura jeroglífica hacía posible una traducción sencilla de su experiencia a la palabra escrita. Pues la escritura jeroglífica, al ser pictórica, no había creado todavía una división entre concreto y abstracto, entre «exterior» e «interior». Y no lo había hecho porque la mentalidad egipcia antigua no lo hacía.

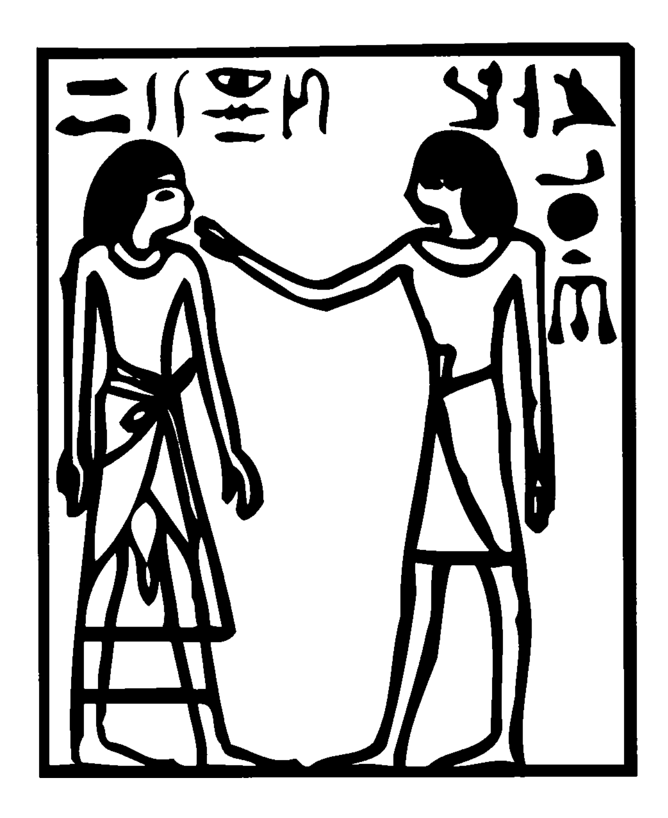


8.3. Los dioses dan vida a la nariz de Thutmosis IV.
Tumba de Thutmosis IV, Valle de los Reyes.

Constantemente se nos presentan modos de expresión que apuntan al hecho de que el sentido del yo de los antiguos egipcios estaba «distribuido» por las diferentes partes del cuerpo. Los órganos de los sentidos, los miembros, los órganos internos, etc., parecen tener una vida propia, hasta el punto de que tenemos la impresión de que funcionaban prácticamente de manera autónoma. Por ejemplo, es la nariz la que respira, la boca la que habla, el oído el que oye. En el «Himno de Merikare» leemos que el dios ha hecho el aire para que «nuestra nariz pueda vivir»[282]; y era habitual describir –y retratar en gesto ritual– a un dios dando vida a la nariz, como si estuviera actuando por toda la persona (fig. 8.3).

En la estela de Sehetep, leemos cómo «la nariz se enfría» cuando el rey se enfurece[283]. Es una frase curiosamente elocuente y expresiva que evoca la imagen del pueblo petrificado por el miedo. Como mediadora del aire vivificador, la nariz tiene una función obvia e importante en el organismo psicofísico. Inclinarse ante un dios o una persona poderosa de manera que la nariz tocara el suelo era una manera de reconocer que la vida propia dependía de la suya[284].

De manera similar a la nariz encontramos que es la boca la que habla o no habla[285]. Y además, puesto que es la boca la que habla, la cualidad moral de lo que se decía se consideraba que pertenecía a la boca. Una



8.4. El Guardián de la Balanza abre la boca de Nebseni. Papiro de Nebseni. XVIII dinastía.

expresión común que se solía utilizar para describir a una persona honrada era la de que tenía «labios rectos». La boca era considerada también como el punto de entrada y salida de la vida. Las ceremonias relativas a la animación de una estatua se concentraban en la boca; eran, literalmente, ceremonias para «abrir la boca». Igualmente, los ritos para la liberación del *ba* (o alma) del cuerpo en el momento de la muerte requerían que la boca se abriera. Un episodio de este rito largo y complicado aparece en la figura 8.4, que representa a Nebseni, a quien el Guardián de la Balanza ha abierto la boca y a éste llevando su mano hacia la boca de Nebseni.

Otra fase de los ritos suponía el uso de la azuela sagrada, que estaba hecha de hierro y que el sacerdote elevaba hasta la boca de la persona que había muerto, diciendo: «He abierto tu boca con el instrumento de Anubis. He abierto tu boca con el instrumento de Anubis, con la herramien-



8.5. Abriendo la boca con la azuela sagrada. Tumba de Pe-ta-Amen-Apet. Imperio Nuevo.

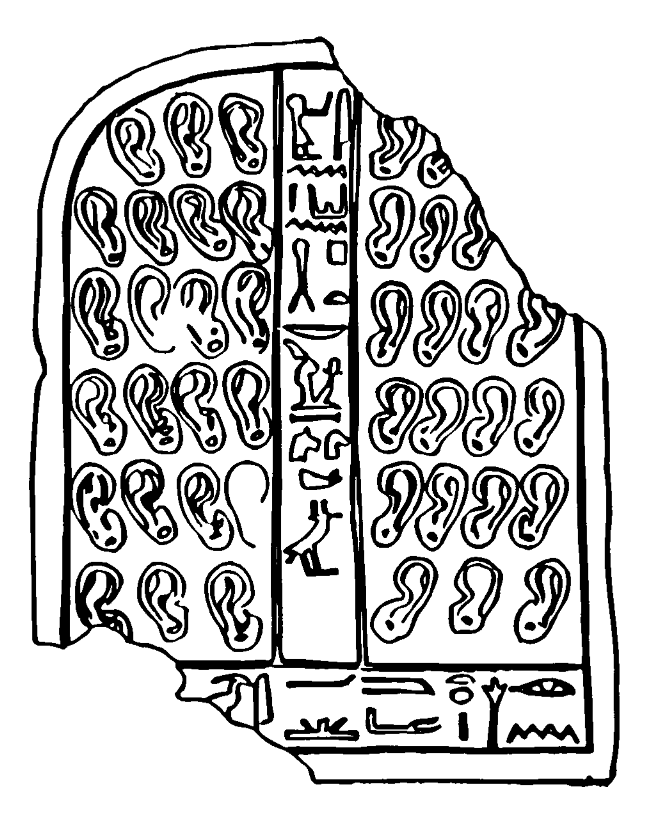
ta de hierro con la que las bocas de los dioses fueron abiertas»[286]. La elevación de la azuela hasta la boca se muestra en la figura 8.5. Aunque otras partes del cuerpo estaban también incluidas en estos rituales, la boca era con mucho la más importante, y varios capítulos del *Libro de los muertos* están dedicados específicamente a abrir la boca o a «dar» una boca a una persona para que pueda «hablar con ella» en el Otro Mundo[287]. La boca, pues, estaba dotada de importantes atributos por derecho propio. Se la había escogido como representante simbólica de la superficie de contacto entre los reinos físico y psíquico, la mediadora entre la vida y la muerte y entre la muerte y la vida renovada. Junto con la boca, los ojos estaban incluidos en el rito de abrir-la-boca. Durante este rito también los ojos eran abiertos, al ser el centro psíquico de la salud, el bienestar y el poder de la persona[288]. En los *Textos de las pirámides* está el notable versículo:



8.6. El ojo *wedjat* realiza una ofrenda. Tumba de Pashedu, Deir el Medina.

El refugio de Unas está en su ojo;
la protección de Unas está en su ojo;
la fuerza victoriosa de Unas está en su ojo;
el poder de Unas está en su ojo[289].

El ojo, como fuente de visión, era también origen de la fuerza interior. Ahí residía el valor o la falta de valor de una persona. Así leemos en los *Textos de las pirámides* cómo el rey pone «terror en los ojos de todos los espíritus que le miran y de todo el que oye su nombre»[290]. En la «Historia de Sinuhé» del Imperio Medio se dice del rey: «El ojo que te mira no tendrá miedo»[291]. El matiz del significado no es el mismo que el de la descripción moderna de alguien que tiene (o no tiene) ojos temerosos. Para los egipcios antiguos, el ojo tenía propiedades psíquicas y mágicas, lo que significa que la referencia al ojo se dirigía a los atributos específicos que el ojo poseía intrínsecamente.



8.7. Estela de oración dirigida a Ptah. Imperio Nuevo.

El hecho de que los seres humanos tengamos ojos significaba que las propiedades atribuidas al ojo podían entonces ser utilizadas por los seres humanos. Pero el ojo era considerado una entidad por derecho propio, que existía virtualmente como un arquetipo espiritual independiente. Como tal, estaba personificado como el ojo sagrado, *wedjat*, poderoso símbolo del poder divino creador y destructor que se empleaba a menudo en su calidad de protector en el arte religioso del Egipto antiguo[292]. A veces se le representa alado o, como en la figura 8.6, con un brazo, como para subrayar su condición independiente. En la figura 8.6, que procede de una tumba del Imperio Nuevo, el ojo ofrece incienso con su brazo a Osiris. Debajo, el propietario de la tumba, Pashedu, levanta sus brazos en adoración. Es una imagen extraordinaria, y subraya el hecho de que el ojo debe de haber sido experimentado por los egipcios como imbuido de cualidades psíquicas intrínsecas, pues de otro modo este símbolo del *wedjat* habría carecido de vitalidad real.



8.8. Hombre barrigón. IV dinastía.

Es interesante que el oído no logre un estatuto simbólico independiente similar al del ojo. Para los egipcios, el prototipo espiritual del ojo era esencialmente cósmico: el sol y la luna eran considerados como los ojos divinos del antiguo dios del cielo Horus. El *wedjat* personificaba esos ojos cósmicos. Pero el oído no tenía esa referencia cósmica. No obstante, se consideraba que el oído humano, como el ojo, estaba dotado de ciertos atributos psíquicos. En particular, el oído era el órgano a través del cual la facultad mental de la atención se dirigía al mundo, especialmente a su orden espiritual. Por lo tanto el acto de oír tenía un significado mucho mayor que el que tiene actualmente para nosotros. La mente, la sabiduría, en realidad, de cada uno, era lo que era su oído. Por eso le fue posible al visir del Imperio Antiguo, Ptahotep, rezar para «oír» cómo podría pedir sabiduría y decir que «Aquel que oye es amado por Dios, pero a quien Dios odia, no oye»[293].

Para los egipcios, el don del oído era la base de la percepción de la verdad espiritual. Puesto que el mundo venía al ser por medio de la palabra divina original, el oído más que el ojo era el órgano que abría la mente a los niveles más profundos de la realidad. Como se podría esperar, el dios Ptah, que creó el mundo mediante la articulación del sonido primigenio con su lengua, era también un dios de «gran oído». También de otros dioses se decía que te-



8.9. Ani adora su corazón.
Papiro de Ani. XVIII dinastía.

nían «oídos que oyen» (por ejemplo Thoth, Isis y Horus), frase que significaba que los dioses eran muy sabios y, a la vez, que eran compasivos, pues escuchaban tanto las necesidades humanas como las armonías divinas. Por esta razón, existen muchas estelas con imágenes de orejas esculpidas en su superficie, para persuadir al dios de que atendiera la oración o súplica. La figura 8.7 es un ejemplo de ello.

Junto con los miembros y los órganos de los sentidos, también los órganos internos ocupaban un importante lugar psicológico como centros de funcionamiento psíquico. En las *Máximas de Ptahotep*, el vientre aparece caracterizado como la sede de los deseos impulsivos, los apetitos y los sentimientos. El vientre podía ser «caliente» o «frío» dependiendo del grado en que sus impulsos se habían integrado en el más amplio contexto social y moral. La calumnia es descrita como «lo que suelta la persona de vientre caliente», mientras que el hombre afable es de «vientre frío»[294]. En las *Instrucciones a Kagemni*, del Imperio Antiguo, la descripción del vientre indica que se lo consideraba prácticamente un centro psíquico semiautónomo: «Vil es aquél cuyo vientre codicia cuando la hora de comer ha pasado, / olvida a aquéllos en cuya casa vagabundea su vientre». Y en tono similar, Ptahotep comenta: «El hombre leal [...] no emite palabras con su vientre»[295].

Al mismo tiempo, el vientre era considerado positivamente como el centro de poder de una persona. Ya hemos visto cómo los magos integraban la magia alojándola en su vientre: «Yo ascenderé y subiré al cielo», di-

ce el rey-mago, «mi magia está en mi vientre»[296]. Los hombres poderosos podían ser pintados con grandes vientres. La manera normal de pintar a un hombre importante era con un pie hacia delante, un cayado en la mano izquierda y un cetro en la derecha. En la estatua de la figura 8.8, del Imperio Antiguo, el cetro está ausente, pero obviamente la estatua es la de «un hombre acaudalado», y podemos observar su vientre prominente.

Lo que se aloja en el vientre se ha vuelto natural o instintivo; una vez en el vientre, perdura para siempre. Así Ptahotep, al tratar de expresar un afecto duradero, lo sitúa naturalmente en el vientre: «El amor a ti perdura en el vientre de aquellos que te aman»[297]. Esta manera de ver el vientre como el lugar de capacidades, sentimientos y pensamientos plenamente integrados la volvemos a encontrar en las *Instrucciones de Amenemope*, del Imperio Nuevo, donde se exhorta al lector a que permita que las palabras de Amenemope «descansen en el cofre de tu vientre»[298].

Cuando se lo considera negativamente, el vientre es a menudo contrastado con el corazón:

> Aquél cuyo corazón obedece a su vientre
> pone el desprecio de sí mismo en lugar del amor;
> su corazón está embotado, su cuerpo no está ungido.
> La grandeza de corazón es un don divino,
> pero el que obedece a su vientre ha adquirido un enemigo[299].

Que el corazón pueda ser «descarriado por el vientre»[300] significaba que existía siempre un grado de ambivalencia respecto del vientre que no encontramos con relación al corazón. Físicamente más elevado que el vientre, el corazón era también psicológicamente superior. Se lo consideraba como el centro espiritual de la persona, el lugar donde la persona estaría más cerca de su *ka* (o espíritu vital), que estaba asociado al corazón: «Sigue al corazón mientras vivas [...] No reduzcas el tiempo de seguir al corazón, pues esto ofende al *ka*»[301]. En la figura 8.9, Ani permanece con los brazos alzados en adoración ante un vaso que simboliza jeroglíficamente el corazón. Éste está colocado sobre una plataforma situada delante de cuatro dioses sentados sobre un pedestal que, pertinentemente, tiene la forma del símbolo de *maat*.

En el *Libro de los muertos*, Ani dice de su corazón: «Tú eres mi *ka* dentro de mi cuerpo, el que forma y fortalece mis miembros»[302].

El *ka* era la fuente de la energía vital de la persona, y es interesante encontrar la expresión «lavar el corazón» con la connotación de una persona que ha adquirido energía. Del cazador exultante por la alegría de la cacería se decía que «lavaba su corazón»; mientras que los estallidos de ira po-

dían ser descritos literalmente (y presumiblemente sentidos) como un «lavado del corazón»[303]. El corazón lavado era un corazón que se había cargado de energía al dar expresión a una fuerte emoción y, de este modo, conectar con el *ka*.

Pero el corazón era también un lugar de reflexión, de contemplación. Según Ptahotep, «es el corazón el que educa a su propietario a oír o no oír»[304]. Era un «lugar de escucha», donde uno podía llegar a un nivel más profundo de comprensión y armonía con la vida. Era en el corazón donde una persona se abría a *maat*: «Yo soy un oyente que oye a *maat*, que la pondera en el corazón»[305]. El corazón era también la sede de la memoria y, según parece, de la intención. El corazón que «no tiene oposición» era en nuestros términos el deseo que no se frustra[306]. Pero los verdaderos deseos del corazón están templados por la reflexión y armonizados con *maat*, a diferencia de los impulsos procedentes del vientre. Pues, como órgano del cuerpo más asociado al yo espiritual, el corazón era esencialmente puro. Se consideraba por tanto necesario proteger al corazón de las influencias o tendencias corruptoras. Encontramos así exhortaciones a «ocultar» o «sellar» el corazón[307].

Esta idea de la pureza esencial del corazón está vinculada a la del corazón como fuente del ser de la persona. En el capítulo 30B del *Libro de los muertos*, el viajero del Otro Mundo se dirige al corazón como madre:

> Mi corazón, mi madre,
> mi corazón, mi madre,
> mi corazón, por el que nací [...][308]

El discurso va seguido de una petición al corazón para que no se oponga a la persona como un testigo en el juicio, como si el corazón fuera otra persona dentro de la persona. En otros escritos del Imperio Nuevo, se menciona el corazón prácticamente como un dios interior que ayuda a la persona a «entrar en su santuario» cuando él o ella cultiva la sabiduría[309]. El corazón, pues, era una parte de uno mismo que en última instancia no podía identificarse con ninguno de los deseos, decisiones o acciones que desarmonizaban con *maat*. El corazón era el núcleo incorruptible de la persona, y por tanto era lo bastante independiente de todo lo que en ella era mundano como para oponérsele como testigo:

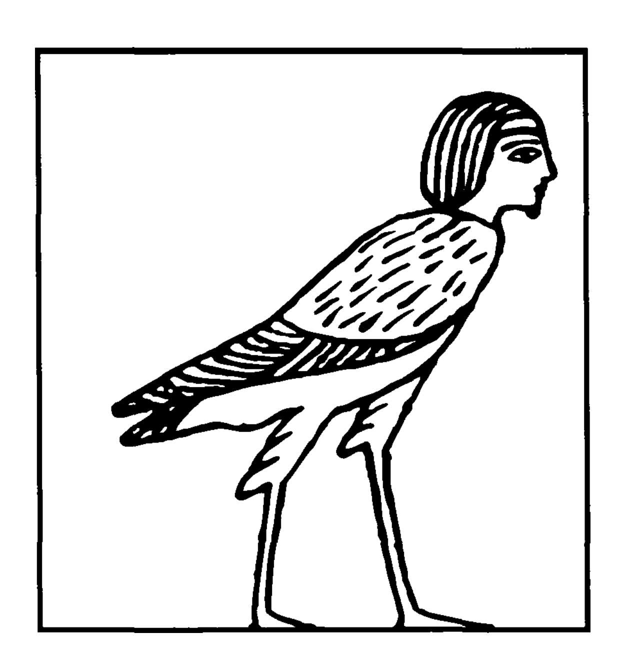
> «Que mi corazón esté conmigo», suplica el viajero del Otro Mundo,
> «que esté conmigo,
> que esté en paz dentro de mí»[310].



8.10. Anubis ofrece su corazón a Nebseni. Papiro de Nebseni. XVIII dinastía.

Esta súplica del *Libro de los muertos* va acompañada en el Papiro de Nebseni de una ilustración que muestra al dios Anubis dando su corazón a Nebseni. El corazón es entregado a Nebseni como si fuera un gran tesoro y es recibido por él con temor reverente (fig. 8.10).

De todas las partes del cuerpo, la cabeza es la que más parece haber correspondido a la persona en su conjunto como ser individualizado. Jeroglíficamente, la cabeza sola podía representar a toda la persona (o, igualmente, a todo el dios o a todo el animal). La leyenda de que la cabeza de Osiris fue enterrada en Abydos equivalía a la pretensión de Abydos de ser el lugar de enterramiento de todo el dios. Puesto que la cabeza es portadora de nuestras características faciales individuales, era lo que de manera más natural simbolizaba a toda la persona y era –de todas las partes del cuerpo– la menos propensa a ser investida con el tipo de autonomía psíquica que encontramos atribuida a otros miembros u órganos. Es significativo que los egipcios antiguos representaran el *ba* (el alma de una persona liberada del cuerpo) como un pájaro con cabeza humana. La cabeza tendría las características individualizadas de la persona a la que pertenece el *ba*. En la figura 8.11 el *ba* de Nebseni se reproduce en su forma típica. Era imperativo, por lo tanto, que una persona que



8.11. El *ba* de Nebseni, pájaro con cabeza humana. Papiro de Nebseni.

viajara a través del Otro Mundo en la condición de *ba* conservara su cabeza. Así, Ani canta:

> La cabeza de Osiris no le fue quitada,
> la cabeza de Osiris Ani no me fue arrebatada.
> He vendado mis miembros,
> estoy otra vez entero y sano,
> me he vuelto joven,
> soy Osiris, Señor de la eternidad[311].

Se puede establecer así un intento de conexión entre el *ka* y el corazón y el *ba* y la cabeza. Sin embargo, como veremos enseguida, esas asociaciones no se deben llevar demasiado lejos.

Cuando consideramos el cuerpo como un todo más que como sus componentes físicos individuales, es difícil resistirse a la impresión de que, cuando los egipcios aludían a él, lo pensaban como algo prácticamente inerte. Para ellos, eran las *partes* del cuerpo las que estaban animadas –es decir, dotadas de «ánima», de «alma»– y portaban atributos psíquicos y vitales específicos. Pero el cuerpo tomado como un todo carecía de esa con-

dición «animada». Uno de los términos más comunes utilizados para referirse al cuerpo era *khat.* Respecto de este término, dice Budge:

> El cuerpo físico del hombre considerado como un todo era denominado *khat*, palabra que parece estar relacionada con la idea de algo que está sometido a la decadencia. La palabra se aplica también al cuerpo momificado en la tumba, como sabemos por las palabras «mi cuerpo (*khat*) está enterrado»[312].

Como «cuerpo momificado», *khat* puede traducirse por «cadáver». Otra palabra para cuerpo era *sha* o *shat*, escrita a menudo con el determinativo utilizado para un trozo de carne. Una vez más, la palabra evoca descomposición más que vida. En los *Textos de las pirámides* leemos: «El alma *[ba]* al cielo, el cuerpo *[shat]* a la tierra»[313]. Esas palabras no se habrían aplicado a los brazos, piernas ni órganos internos, y todavía menos al corazón. Las partes animadas del cuerpo no estaban destinadas a la tierra. Por contradictorio que pueda parecernos, se pensaba que era el cuerpo como un todo lo que volvía a la tierra, porque las diferentes partes del cuerpo estaban imbuidas de cualidades psíquicas o espirituales, y éstas continuaban funcionando como si todavía estuvieran unidas a los órganos o miembros que fueron sus vehículos físicos durante la vida. No se pensaba que estas cualidades psíquico-espirituales pertenecieran al cuerpo como una totalidad, sino solamente a los diversos miembros que reunidos constituían el cuerpo y le infundían vida. Considerado como una entidad por derecho propio, el cuerpo como tal era el recipiente más que el otorgador de las fuerzas vitales. Por esta razón, el *shat*, como el *khat*, podía ser traducido igualmente por «cadáver»[314].

Transcender la psique repartida

Todas estas consideraciones apuntan a la idea de que los egipcios no tenían el mismo tipo de relación con el cuerpo que nosotros. Para ellos los diferentes componentes del cuerpo eran, de algún modo, existencialmente anteriores al cuerpo como un todo. Leemos constantemente sobre manos, brazos, muslos, pulmones, vientres y corazones animados, pero cuando encontramos el cuerpo como un todo, carece siempre de animación. A este respecto existe un paralelo exacto entre la visión egipcia antigua del cuerpo vivo como una pluralidad de órganos y miembros y la que se encuentra en la literatura griega antigua. En Homero, la palabra *soma* –que posteriormente significaría «cuerpo»– no se utiliza nunca con referencia a la persona viva, sólo al cadáver. El cuerpo vivo se mencionaba siempre en

plural mediante palabras como *guia* y *melea*, palabras ambas referidas a los miembros[315]. De este modo, los antiguos griegos no tenían ninguna manera de describir las funciones psíquicas independientemente de los órganos físicos como el corazón, los pulmones y el diafragma con los que tales funciones psíquicas se percibían indisolublemente relacionadas[316]. Se puede decir también lo mismo de los antiguos mesopotamios, para quienes el hígado, el corazón y la cabeza eran importantes centros psíquicos. En la literatura de Mesopotamia encontramos, por ejemplo, hígados que «se regocijan» o son «pacificados», corazones que se «endurecen» o se «ablandan», y sueños que se producen específicamente en relación con la cabeza[317]. Hay un sentido en todo esto, y no es que la psique antigua estuviera afligida por alguna curiosa forma de esquizofrenia[318]. Debemos asumir una unidad de hecho de la conciencia, pero con una vida del alma que evidentemente no se experimentaba de la misma manera que se hace actualmente. En la antigüedad, la vida del alma se sentía de manera mucho más física de lo que la sentimos nosotros, porque la moderna división entre alma y cuerpo, entre «interior» y «exterior», no había aparecido todavía. En la vida normal de vigilia, se sentía que miembros, órganos y sentidos estaban psíquicamente cargados y eran portadores de las funciones psíquicas específicas del cuerpo. Ninguna parte del cuerpo físico era simplemente física, así como ninguna parte de la naturaleza era simplemente material.

El alma del egipcio antiguo puede ser descrita como una unidad que tenía una diversidad de funciones psíquicas semiautónomas distribuidas entre las diferentes partes del organismo físico. Por esta razón, el cuerpo vivo era mencionado en plural (*hau* = «miembros»), mientras que el cuerpo considerado sólo en singular era precisamente un cuerpo muerto, inanimado. Pues cada miembro del cuerpo vivo era portador de un atributo del alma. Sólo a través de la iniciación o después de la muerte física podía aparecer una autoconciencia más unificada, tal como la experimentamos hoy, cuyo complemento sería el cuerpo experimentado «desde fuera» como una unidad; pero precisamente en cuanto tal estaba inanimado. La experiencia dualista, postcartesiana, moderna, de una autoconciencia interior unificada, opuesta al cuerpo físico «exterior», sólo era accesible en la época egipcia antigua en lo que nosotros describiríamos como un estado fuera del cuerpo. Esto es, el egipcio antiguo habría tenido que atravesar una separación traumática y radical de la conciencia psicofísica normal para lograr una experiencia intensificada de sí tal como la que actualmente damos por supuesta. El acceso a esa experiencia era uno de los propósitos de los ritos de iniciación del Egipto antiguo, y es en general en un contexto iniciático donde debe entenderse la terminología psicoespiritual de *ka*, *ba* y *akh*. El *ba*, por ejemplo, se traduce a menudo por «alma», y aunque se pueda

considerar como un centro psíquico individualizado comparable a nuestra experiencia moderna de alma, para los egipcios el *ba* era siempre un alma desencarnada, experimentada sólo en un estado desencarnado, como veremos en el capítulo 9.

Otra consideración surge de nuestra descripción de la antigua psique egipcia en tanto que distribuida entre una diversidad de funciones psicofísicas semiautónomas. Esto también tiene relación con una experiencia iniciática fundamental. Debemos admitir que en su normal conciencia de vigilia los egipcios no tenían el mismo sentido de focalización psíquica que tenemos hoy. Mientras que nosotros pensaríamos el alma como un centro psíquico que abarca dentro de sí una variedad de funciones como pensar, sentir, desear y querer hacer, en la antigüedad no existía ese concepto de un alma monocéntrica. No sólo esas diversas funciones se atribuían a órganos o miembros corporales semiautónomos y cargados psíquicamente, sino que en muchos casos no se sentía que pensamientos, sentimientos, deseos e intenciones procedieran del ser humano, sino de la actuación de los dioses sobre el ser humano.

Visto así, las muchas plegarias que han llegado hasta nosotros, y a las que nos hemos referido previamente para la deificación de los miembros del cuerpo de una persona («Mi cabello es el cabello de Nun. Mi rostro es el rostro de Ra. Mis ojos son los ojos de Hathor. Mis oídos son los oídos de Upuat...», y así hacia abajo, a lo largo de todo el cuerpo hasta los pies, finalizando con la afirmación: «No hay ningún miembro de mi cuerpo que no sea el miembro de algún dios»), pueden ser consideradas medios de preservar la integridad de la psique, distribuida como estaba entre esos miembros. Cada miembro semiautónomo debía ser introducido en la esfera de la deidad apropiada a su área específica de operación psíquica. Así como los dioses estaban presentes en el paisaje –en el desierto, río, planta y animal–, así también podían estar presentes en los miembros del organismo psicofísico humano, en su cabello, rostro, ojos y manos. Al implicar a los dioses de esta manera se lograba un sentido mayor de integración de sí mismo.

El grado en que las personas podían reivindicar sus experiencias interiores como suyas se veía necesariamente comprometido, y esto significaba que la experiencia global de autoconciencia unitaria era mucho más atenuada y frágil de lo que lo es hoy. En el proceso de iniciación se destruía por completo para reconstruirla de forma más sólida. La importante idea iniciática del desmembramiento físico se hace comprensible cuando se ve como la única manera posible de describir la experiencia de la catastrófica fragmentación psíquica. Para una conciencia para la que las partes del cuerpo estaban todas cargadas psíquicamente, la mutilación del cuerpo sufrida por Osiris era el prototipo de la fragmentación psíquica que habría

sido experimentada por el iniciado de manera psicofísica. Esta fragmentación psíquica se producía como preludio a la reidentificación de los iniciados con un nuevo centro psíquico que transcendía la «psique repartida». La reintegración del cuerpo debe de haber implicado llegar a una relación nueva con los propios «miembros», una relación en la que la «posesión» de las partes por la persona era frecuentemente enfatizada:

> Tú tienes tu corazón, oh Osiris;
> tienes tus piernas, oh Osiris;
> tienes tus brazos, oh Osiris;
> así también, mi corazón es mío;
> mis piernas son mías;
> mis brazos son míos.
> Una escalera hasta el cielo se ha levantado para mí,
> para que por ella pueda ascender al cielo;
> asciendo en el humo del incienso[319].

La relación de «posesión» parece indicar un nuevo nivel de integración de los miembros bajo un centro psíquico fortalecido, no localizado físicamente: «"Mis miembros que estaban en ocultación se reúnen" [...] dice Unas, "voy hoy en la forma verdadera de un espíritu viviente"»[320]. La forma de autoconciencia mencionada («espíritu viviente») presupone claramente la reunión de los miembros de Unas. La consecuencia es que la prueba iniciática del desmembramiento lleva a una experiencia de un grado superior de integración psicofísica y, al mismo tiempo, a una conciencia intensificada de sí mismo como «espíritu viviente» autónomo. De este modo, la prueba iniciática inauguraba un tipo de conciencia unitaria de sí que de otro modo era inaccesible a la autoconciencia normalmente «repartida» de la psique basada en los miembros del egipcio antiguo. Se distinguían varios grados de autoconciencia unitaria, que se experimentaban como consecuencia de la prosecución de un camino iniciático de desarrollo. A esta psicología espiritual debemos volver ahora.

9. El alma desencarnada

Estamos ahora en condiciones de considerar la psicología espiritual que impregna los textos religiosos del antiguo Egipto. Estos textos describen estados de conciencia que en aquella época no se lograban habitualmente a partir de la conciencia normal de vigilia, sino que se accedía a ellos en un camino de desarrollo espiritual hacia la autointegración y la iluminación. Debemos recordar que este camino espiritual estaba reservado, en el Imperio Antiguo, a la realeza y a una pequeña elite espiritual. Hasta el Imperio Nuevo no se hizo accesible de forma más generalizada, y aún entonces estaba abierto solamente a una pequeña minoría de la población. Por eso lo que sigue debe ser entendido como una vía esotérica de realización, distinta de una psicología «popular» más general.

El *ka*

El primer nivel de esta vía de realización era el encuentro con el *ka*. El *ka* era la fuente de la energía vital de la persona y, en muchos contextos, se puede traducir como «fuerza vital». Para el común de las personas, esta fuerza vital no era experimentada como emanación de la personalidad propia, sino como concedida más bien desde una fuente extraña. Ésta era el grupo ancestral que existía en el mundo espiritual como fuente de poder, unido a la energía *ka*. Eran los antepasados quienes dirigían esta energía hacia el reino físico, infundiendo así vitalidad no sólo a los seres humanos, sino también a los animales y las cosechas. Como dice Rundle-Clark:

> Los antepasados, los custodios de la fuente de la vida, eran el depósito de poder y vitalidad, sustento y crecimiento. Por lo tanto, no eran sólo almas separadas sino que estaban todavía activas y eran los guardianes de la vida y la fortuna. Todo lo que sucedía, para bien o para mal, procedía en última instancia de ellos. La germinación del grano, el crecimiento de los rebaños, la potencia de los hombres, el éxito en la caza o en la guerra, todo era manifestación de su poder y su aprobación[321].

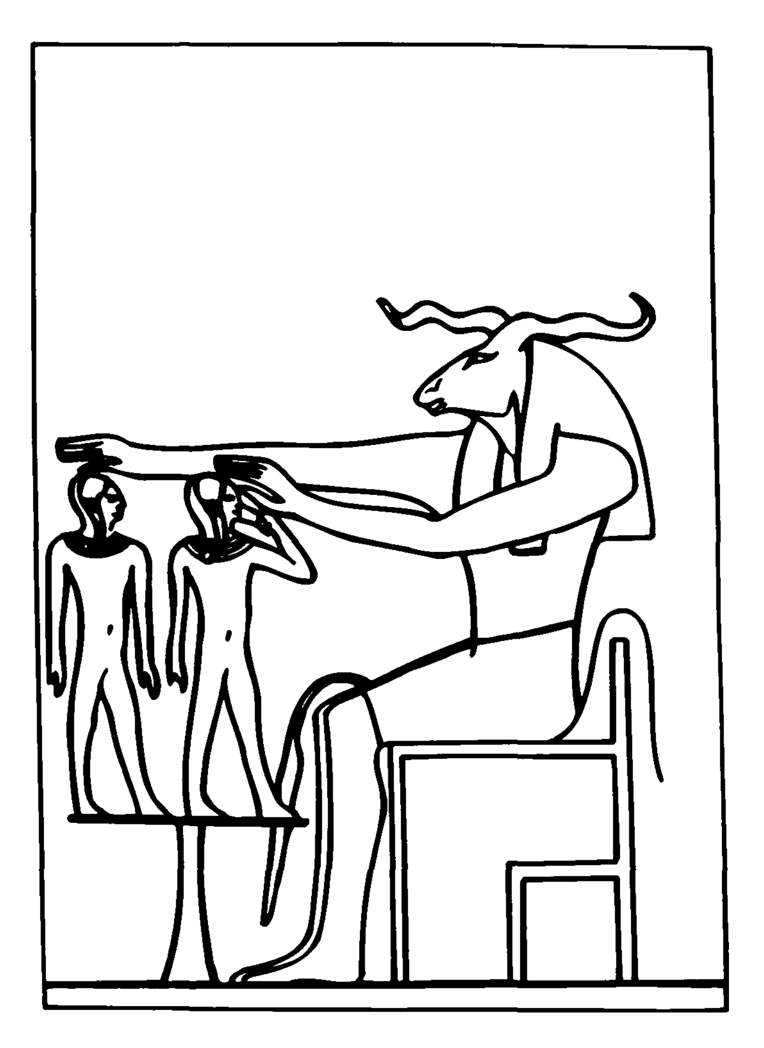
Ésta es una de las principales razones por las que la tumba y el cementerio comunal eran centros importantes de la vida espiritual del Egipto antiguo. Pues en la tumba se producía el intercambio vital entre los muertos y los vivos. Si se presentaba a los muertos ofrendas de alimento y se les dedicaba oraciones no era simplemente por el recuerdo piadoso de lo que habían sido. Era un reconocimiento de lo que habían llegado a ser, a saber, custodios y directores de la energía de *ka*. Por esta razón la tumba era conocida como el «lugar del *ka*», y cuando una persona moría se decía que «iba a su *ka*», esto es, al grupo de *ka* con que entonces se unía. A cambio de las ofrendas y oraciones, el muerto dirigiría la benevolente energía de *ka* hacia el mundo de los vivos.

Es importante comprender que para la gente común «ir al *ka*» era una experiencia de absorción en el grupo ancestral. La autoconciencia individual no era acentuada, sino más bien diluida por el contacto directo con el *ka*. No se puede decir lo mismo del rey y de la elite socioespiritual cercana a la realeza (aunque con el tiempo sus experiencias espirituales se hicieron sin duda menos exclusivas y más accesibles en general). El rey iba a su *ka* en un estado de conciencia que le permitía asimilarlo más que ser asimilado por él. En el encuentro con su *ka*, su propia conciencia de sí basada en los miembros quedaba preservada. Y era esta preservación de la autoconciencia basada en los miembros lo que llevaba a experimentar el *ka* como una especie de doble espiritual del cuerpo físico. En los *Textos de las pirámides* leemos:

> Oh Unas, el brazo de tu *ka* está delante de ti,
> oh Unas, el brazo de tu *ka* está detrás de ti,
> oh Unas, la pierna de tu *ka* está delante de ti,
> oh Unas, la pierna de tu *ka* está detrás de ti[322].

De este modo, el *ka* real era evocado miembro por miembro. Esta evocación suponía una intensificación de la conciencia psicofísica normal hasta la experiencia de las fuerzas etéreas o vitales que impregnan el organismo físico. En otro lugar leemos que el *ka*, como el cuerpo físico, tiene carne *(afu)*[323]. Los retratos del *ka* real con frecuencia consisten simplemente en una segunda persona, como si la forma espiritual del *ka* fuera efectivamente una réplica exacta del cuerpo físico del rey y ambos hubieran sido creados originalmente de forma simultánea. En la figura 9.1, el dios Khnum aparece representado creando al rey y su *ka* en un solo acto en su torno de alfarero.

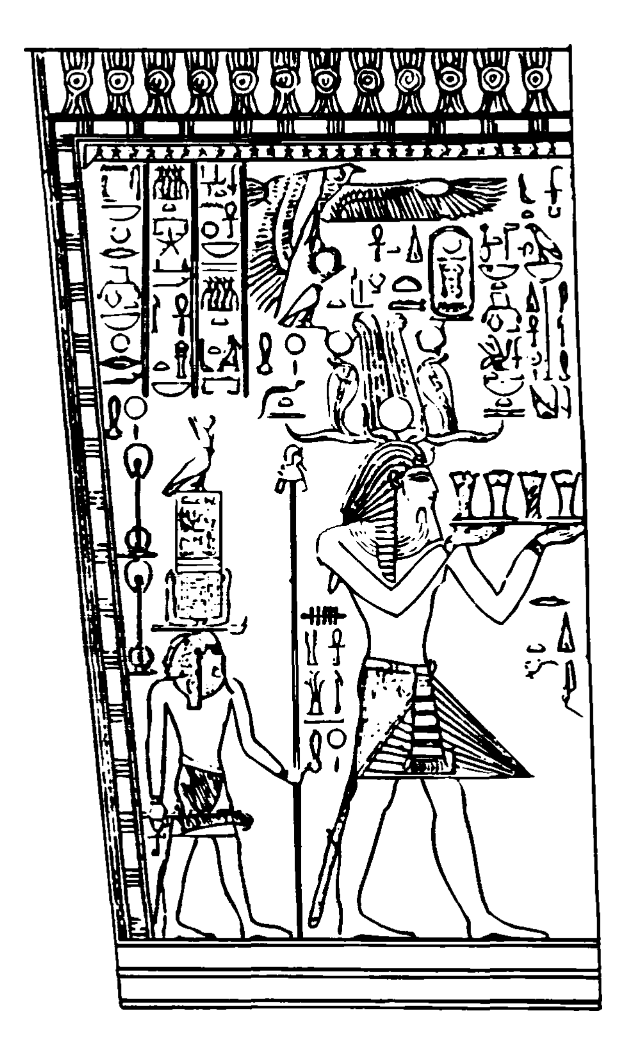
En ocasiones el rey aparece haciendo ofrendas en compañía de su *ka*, que camina tras él como un paje medieval. Un ejemplo se puede observar



9.1. El dios Khnum crea al rey
y su *ka* en un solo acto. Templo de Luxor.

en la figura 9.2, donde la reina Hatshepsut (que aquí está representada como si fuera un rey, luciendo una barba real) hace ofrendas de perfume acompañada de su *ka*, que camina tras ella con el signo *ka* de los dos brazos levantados por encima de la cabeza. En esta ilustración, al igual que en la anterior, encontramos la justificación para traducir *ka* por «doble», pues aparece aquí como una segunda imagen de la reina, llevando en su mano derecha el signo *ankh* de la vida, y la pluma de *maat*.

Aunque estemos acostumbrados a ver a los dioses retratados en imáge-



9.2. La reina Hatshepsut, representada como un rey, realiza ofrendas. Detrás de ella está su *ka*. Templo de Hatshepsut, Deir el Bahri.

nes sorprendentemente concretas, hay algo extraño y que causa perplejidad en el hecho de ver un aspecto invisible del ser humano representado de manera tan concreta. ¿Se experimentaba realmente el *ka* de esta manera, como algo exterior a la persona? El citado texto de la pirámide relativo a Unas parece apoyar esta interpretación. A pesar de ser una energía esencialmente humana, que se experimentaba como la intensificación de la conciencia psicofísica normal, el mismo *ka* no estaba interiorizado, sino

que más bien era aprehendido como una entidad distinta del rey. Se dice que Unas buscaba los miembros de su *ka* delante de él y detrás de él, como si realmente estuvieran separados de sus propios miembros. Por tanto, cuando se nos presentan imágenes como la de Hatshepsut y su *ka*, debemos suponer que se nos está transmitiendo realmente la experiencia regia del *ka*. Aunque en ocasiones ceremoniales como ésta el papel del *ka* fuera adoptado por un muchacho, eso no debilita, sino que más bien refuerza las bases para suponer que el *ka* era considerado como un ser independiente, una «segunda persona» en algún sentido exterior al rey.

Es evidente, a partir de fuentes artísticas y textuales como las ya examinadas, que la aproximación al *ka* no se producía solamente después de la muerte, como sucedía para la masa del pueblo. El rey era consciente de su *ka* a lo largo de su vida. Por ello los *Textos de las pirámides* dicen que el rey no viajaba *hasta* el *ka* en la muerte, sino *con* él[324]. Por lo tanto, el rey vivía en la tierra en un estado de conciencia que para la mayor parte de las personas sólo era alcanzable después de la muerte; esto es, en un estado de conciencia infundido de energía *ka*, pero con la importante diferencia de que este estado de conciencia era mantenido por él en tanto que individuo, mientras que, para la mayor parte de las personas, en el momento de la muerte su autoconciencia individual era absorbida por la del grupo ancestral. Y en la medida en que experimentaban el *ka* durante la vida, lo localizaban fuera de sí mismos o en los antepasados o, como veremos, en el rey o alguna otra figura poderosa.

Por esta razón, el rey tenía autoridad sobre la energía del *ka*, y por eso se decía que «unía los corazones» de todo el pueblo[325]. Tenía control sobre las fuerzas de la naturaleza, como vimos (cap. 5), debido a su dominio de la energía del *ka*[326]. Este poder extraordinario del rey se debía a que había viajado por el mundo de los muertos y allí había logrado autoridad, «concediendo *ka*s y eliminando *ka*s / imponiendo obstáculos y eliminando obstáculos»[327]. Como Horus, el rey estaba comprometido en una relación mitológica con toda la comunidad de los muertos, a cuya cabeza estaba el dios Osiris. Así como Osiris dependía de Horus para su reanimación en el Otro Mundo, así también los antepasados –especialmente, aunque no exclusivamente, los antepasados reales– dependían del rey. La realeza estaba situada en un punto fundamental en la relación recíproca entre la comunidad de los muertos y la de los vivos, y el papel del rey consistía en ser el principal mediador entre los dos reinos. Puesto que la energía del *ka* fluía a través de esa línea divisoria, la persona que estaba situada en ese punto de cruce vital acumulaba un enorme poder.

Por tanto, a ojos de la masa de la población, el rey, al igual que tantos antepasados, era el depósito de la energía del *ka*. Por eso, los nombres egip-

cios comunes desde el Imperio Antiguo en adelante tenían la forma «Mi *ka* pertenece al rey», o «El rey es mi *ka*»[328]. Se creía que el *ka* del rey impregnaba todo el país y afectaba a cada persona de manera profunda, pues se sentía al rey como una presencia en el corazón. En el corazón del antiguo egipcio estaba la energía del *ka* del dios Horus, «el habitante de los corazones»[329], y no era otro que Horus a quien el rey encarnaba. Él era el *ka* de Egipto y la personificación del *ka* tal como era vivida por cada individuo. Como señala Frankfort, «El egipcio [...] experimenta la influencia del rey en su mismo ser, en lo que él siente como centro de su energía vital. A esto es a lo que llama *ka*»[330]. Al disponer de la energía del *ka*, el rey experimentaba un aumento de su propio poder como individuo, mientras que el pueblo no podía elevarse por encima de la conciencia colectiva de la energía del *ka* y sentía que su individualidad quedaba sofocada en relación a ella. De este modo, el rey se convertía en el centro individual de la conciencia colectiva.

Sin embargo, como ya se ha indicado, incluso en el Imperio Antiguo el rey no era el único en alcanzar este nivel de conciencia. Él podía ser, formalmente hablando, único a este respecto, pero otras personas de los escalones superiores de la sociedad egipcia –en la medida en que se hacían conscientes de su identidad interna con Horus– alcanzaban una relación individualizada similar con su *ka*. Se convertían en «su» *ka* precisamente porque en relación con él tenían una sensación expandida de individualidad. Y tal vez es por esto por lo que el *ka* podía ser representado como una segunda persona. Pues la relación con él se había hecho integral con la acrecentada «conciencia de Horus» del individuo espiritualmente avanzado.

Como era para el rey, así era para la elite social, formada por los rangos superiores del sacerdocio y los «nobles», que a menudo tenían también una elevada función sacerdotal. Las máximas del magnate Ptahotep, del Imperio Antiguo, indican claramente que las personas de su posición social actuaban en armonía consciente con su *ka*[331], y que su relación con sus seguidores era comparable a la del rey con el pueblo en general. Su *ka* apoyaba y sostenía a sus seguidores inmediatos. Como dice Ptahotep: «Vuestro sustento vendrá de su *ka* [del magnate]. El vientre de aquel al que él ama está contento, y así tus espaldas estarán cubiertas. Y su ayuda estará allí para sostenerte [...] Tendrá un buen brazo para ti [es decir, te ayudará]»[332].

Los «nobles» del Egipto del Imperio Antiguo eran muy a menudo adeptos espirituales y deben de haber tenido gran número de discípulos y subordinados. Para sus subordinados, el *ka* de los nobles, así como la energía del *ka* dispensada por los antepasados, era su buena (o mala) fortuna.



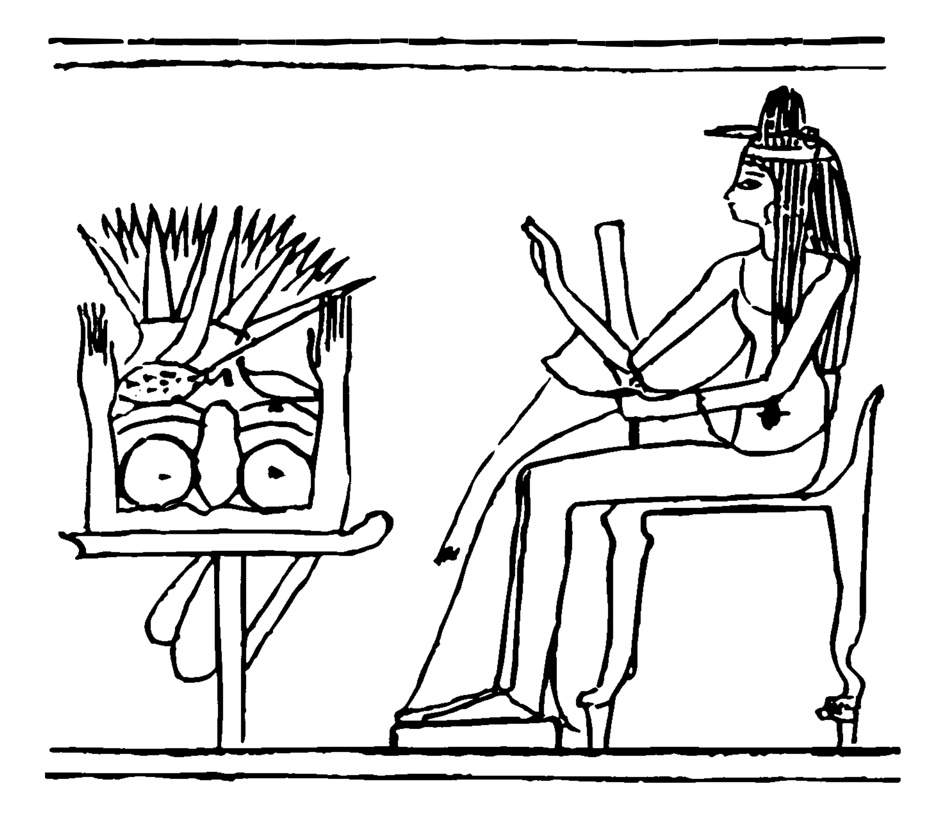
9.3. El *ka* como espíritu guardián del hijo real. Imperio Nuevo.

Pero para el rey y la elite social y espiritual para la que la energía del *ka* había llegado a ser individual, el *ka* era más parecido a un genio o daimon inspirador y protector. Así, el rey Pepi del Imperio Antiguo dice:

> [El ka] armoniza conmigo y con mi nombre;
> vivo con mi *ka*.
> Expulsa el mal que está delante de mí,
> elimina el mal que está detrás de mí[333].

En la figura 9.3, el *ka* está representado como el espíritu guardián del hijo real, que lo sostiene en un abrazo que todo lo abarca. Nos recuerda el mito heliopolitano de la creación, en el que el abrazo de Atum a Shu y Tefnut les protegía del poder disolvente de Nun y a la vez les transmitía su propia energía de *ka*: «Los rodeabas con tus brazos con tu *ka*. / Para que tu *ka* estuviera en ellos»[334]. Aquí, en vez de Atum, tenemos al mismo *ka*, personificado. Se podría sobrentender como el yo más profundo de la persona, que reside en el mundo divino. Esto explica por qué se consideraba conveniente hacer ofrendas al *ka* como se haría con cualquier ser divino.

En el Imperio Nuevo, la relación con el *ka* personal se había hecho cada vez más generalizada. Por eso una oración al *ka* se convirtió en un encabezamiento normal para el *Libro de los muertos*. Comenzaba así:



9.4. Ofrendas de alimento al *ka*.
Papiro de Nesitanebtasheru. XXI dinastía.

¡Te saludo, *ka* de mi tiempo de vida!
Mira, he venido ante ti,
crecido, animado, poderoso y sano.
Te he traído incienso,
y me he purificado con él,
y con él purificaré
lo que sale de ti[335].

La figura 9.4 muestra la ilustración de esta oración en el papiro de Nesitanebtasheru. En la ilustración, a pesar del mayor grado de personalización de la relación con el *ka*, éste se representa sin embargo de manera abstracta, como dos brazos levantados sobre el pedestal delante de Nesitanebtasheru. No aparece con aspecto plenamente humano, como sucede con los *ka*s regios del mismo período. Entre los brazos están las ofrendas de alimento que ella presenta al *ka*.

Quizás el carácter abstracto del símbolo del *ka* tal como aparece en esta y otras ilustraciones del mismo período pueda ser interpretado como señal de que, incluso cuando se concebía como *ka* «personal», mantenía no obstante su universalidad básica. Para la elite acomodada que tenía acceso al *Libro de los muertos*, todavía no se había convertido en el daimon personal que era para el rey. Es la fuerza vital universal en relación con la cual se puede experimentar un sentido intensificado del poder individual, pero que nunca forma parte de la personalidad como tal, pues siempre sigue siendo universal. Según el testimonio textual, parece que los egipcios antiguos (fueran de la realeza, nobles o plebeyos) nunca tuvieron un sentimiento de identificación personal con el *ka* tal como lo experimentaban con el otro componente de su psicología espiritual que ahora debemos analizar: el *ba*.

El *ba*

Un sentimiento muy diferente al que acompaña al término *ka* está unido al uso del término *ba*. Sólo rara vez podría ser traducido como «fuerza vital», pues tiene una connotación más sutil, más interior. La idea de *ba* va más allá de la energía vital, connotando una fuerza psíquica más refinada, más espiritualizada. E. A. Wallis Budge, analizando la relación de *ba* con *ka*, escribe que el *ba* «habita en el *ka*», lo que implica que para alcanzar el *ba*, hay que llegar a un modo de existencia más interior[336].

Ba se traduce habitualmente por «alma», pero ésta es una traducción engañosa, puesto que el *ba* se activaba únicamente en estados psíquicos no ordinarios, cuando la conciencia basada en los miembros y la conciencia normal basada en los sentidos no estaban en funcionamiento. Esos estados psíquicos caracterizaban típicamente la conciencia del sueño, la conciencia después de la muerte y el modo no físico de conciencia alcanzado a través de la iniciación. El *ba* era, pues, la manera en que el ser humano se manifestaba en tales circunstancias específicamente espirituales. Literalmente, *ba* significa «manifestación», y el término se aplica a las diversas manifestaciones de los dioses: el pájaro bennu es el *ba* de Ra, la constelación Orión o el toro Apis son *ba*s de Osiris, el ibis sagrado es el *ba* de Thoth, etcétera[337]. Pero mientras que los dioses, que son espíritus puros, pueden tener *ba*s en el plano físico, el *ba* humano es una manifestación en el plano espiritual. Sin embargo, el uso del término en su aplicación a los seres humanos sugiere una interpretación más precisa de la naturaleza del *ba*.

A partir de los *Textos de las pirámides* del Imperio Antiguo, una de las características principales de la utilización del término es su relación fre-

cuente con el movimiento. Y el tipo de movimiento con que se le relaciona es el movimiento entre la tierra y el cielo. Como hemos visto en uno de los *Textos de las pirámides* ya citado, el destino del *ba* es el cielo, por contraste con el del cuerpo: «El *ba* al cielo, el cuerpo *[shat]* a la tierra»[338]. El *ba* busca el cielo –el mundo espiritual en el que residen los dioses– como el halcón vuela hacia el sol. En el texto siguiente es quizá el mismo *ba* el responsable del crecimiento de las alas del alma que elevarán a la persona a las alturas espirituales:

> Mis alas se han convertido en alas de un halcón,
> mis dos plumas son las del halcón sagrado,
> mi *ba* me ha traído,
> su magia me ha equipado[339].

Puesto que pertenece al mundo celestial eterno, uno puede fortalecer su *ba* durante la vida impregnándose con las cosas del espíritu. Así, el sabio Ptahotep del Imperio Antiguo dice: «El sabio alimenta su *ba* con lo que perdura»[340]. La naturaleza del *ba* es ser atraído hacia lo que es eterno, pues ése es su lugar de origen, su hogar. Así, leemos en las *Instrucciones de Merikare* del Imperio Antiguo:

> El *ba* llega al lugar que conoce,
> no pierde su camino inicial,
> ningún tipo de magia lo retiene,
> va hacia aquellos que le dan agua[341].

Como en tantas referencias al *ba* del Imperio Antiguo, tenemos la impresión de que su cualidad específica es viajar hacia su objetivo espiritual. No necesariamente tenemos nosotros una sensación tan fuerte de su adquisición. Se dirá de una persona que «aparece en la forma de un *ba* viviente»[342] –expresión que fue utilizada hasta el Imperio Nuevo–, pero el *ba* no es sino un preliminar para un estado de conciencia aún más elevado. El *ba* parece estar siempre en camino: es la energía que lleva a la persona hacia arriba y hacia adentro hasta un nivel superior del ser.

Como vehículo de ascenso, está adecuadamente representado en la escritura jeroglífica por el pájaro jabiru. También se le representa como un halcón con cabeza humana. Que el *ba* tenga rostro humano –el rostro de la persona a la que pertenece– señala otra diferencia fundamental entre el *ba* y el *ka*. Mientras que el *ka* es una energía vital universal relativamente indiferenciada, el *ba* pertenece más específicamente al individuo. En la figura 9.5, un hombre estrecha el *ba* contra su pecho, de una manera que



9.5. Hombre y su *ba*. Papiro de Soutimes. Imperio Nuevo.

sería impensable si se tratara del *ka*. En relación al *ka*, existe más separación y más deferencia. Y si tuviera que haber un abrazo, sería el *ka* el que abrazaría al hombre, no al revés. Pero lo más notable en esta pintura es la similitud de los dos rostros. Esto nos sugiere que el *ba* es la persona aunque en otra forma distinta.

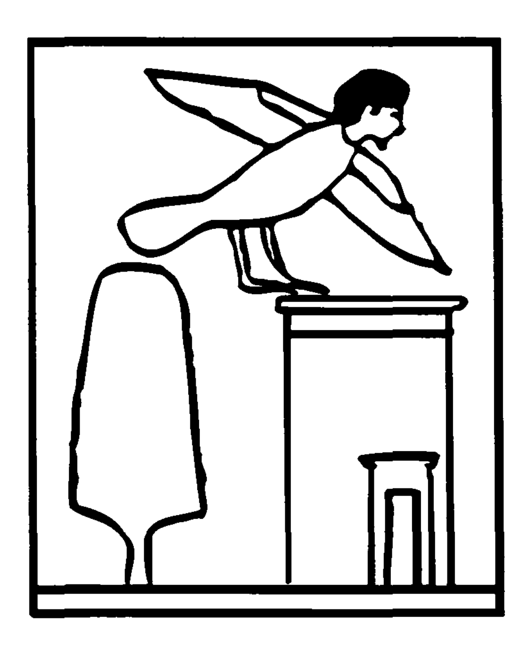
El *ba* puede ser definido como el individuo en un estado fuera del cuerpo. Por consiguiente, para la mayor parte de las personas la experiencia del *ba* se situaba más allá del estado de su conciencia despierta normal. Aunque la experiencia del *ka* era más accesible, al relacionarse con él uno se relacionaba con algo en cierta medida exterior a uno mismo, exterior a la sensación que uno tenía de sí mismo. Y era así por más que se sintiera que el *ka* infundía y sostenía el organismo físico con salud y bienestar, y que contactar con él podía conducir a una especie de intensificación del sentido del yo basado en los miembros. Pues el *ka* mismo, en la medida en que podía ser aprehendido de manera objetiva, era siempre distinto y separado de la persona, era, de alguna manera, «otro». El *ba*, en cambio, era la for-



9.6. El *ba* mira el cuerpo inanimado que está debajo de él. Papiro de Teherera. Imperio Nuevo.

ma en que uno se experimentaba a sí mismo cuando estaba fuera de sí mismo, fuera del cuerpo y de la autoconciencia basada en los miembros. En el caso del *ba*, estamos considerando un nivel más profundo de fuerza psicoespiritual, que no tiene el mismo grado de conexión íntima con el cuerpo físico. A través del *ba* uno se separa de sí mismo, de la autoconciencia psicofísica. Aunque el contacto con el *ka* podía llevar a un incremento de la psicología basada en los miembros, la experiencia de la autoconciencia unitaria que el *ba* representaba era incompatible con la conciencia basada en los miembros que caracterizaba la vida normal.

Se debe también recordar que la psicología que estamos examinando atañe al desarrollo interior y supone el cultivo deliberado de estados «anormales» de conciencia. Si la experiencia del *ka* implicaba hacerse consciente de la fuente espiritual de las fuerzas vitales subyacentes que penetran el cuerpo físico, la experiencia del *ba* implicaba ser consciente del cuerpo físico como inerte, como cadáver. La autoconciencia individual del estado *ba* se alcanzaba en yuxtaposición a la aprehensión del cuerpo como objeto inerte. Aunque en vida esta conciencia de exterioridad respecto al cuerpo tenía que ser inducida, en la muerte se daba espontáneamente. La figura 9.6 es una de las muchas representaciones que retratan la relación del



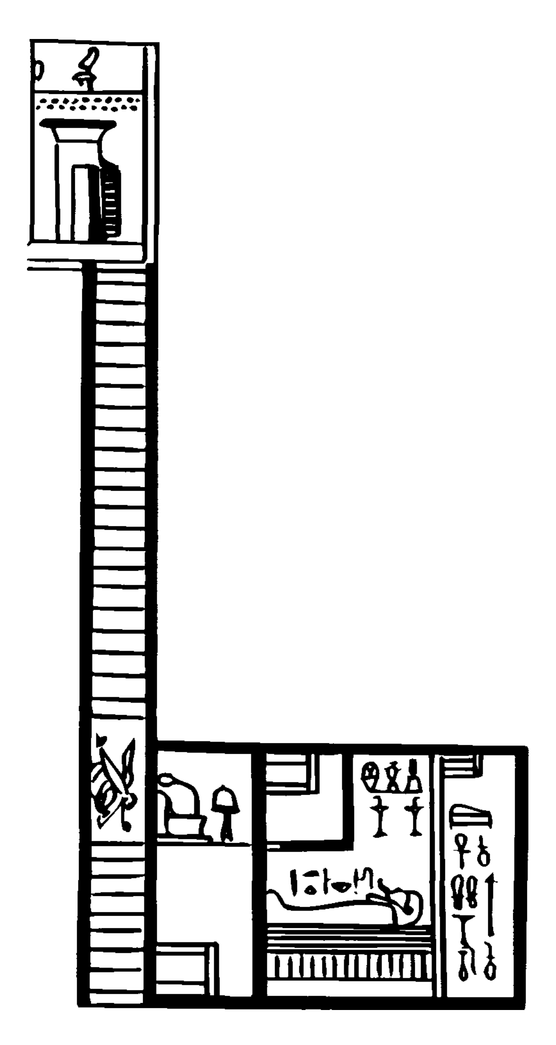
9.7. El *ba* se posa encima de la tumba.
Papiro del Imperio Nuevo.

ba con el cuerpo físico inanimado. El *ba*, habiéndose separado del cuerpo, se sentiría impulsado a mirar los restos descompuestos del organismo físico por debajo de él, como para distinguirse de ellos. «Cuando el *ba* asciende», leemos en el *Libro de los muertos*, «el hombre ve la corrupción y sus huesos descompuestos, su carne podrida, sus miembros que se desintegran»[343]. El «ascenso» del *ba* parece aquí incluir necesariamente una conciencia del organismo psicofísico ya fallecido.

El *ba* es representado a menudo merodeando alrededor de la tumba. En la figura 9.7, el *ba* se posa en la parte superior de la capilla de la tumba, mientras que en la figura 9.8 vuela hacia la tumba para visitar a la momia, atraído como una mariposa por el olor oscuro de la putrefacción.

El capítulo 89 del *Libro de los muertos* incluye una oración para que el *ba* vea el cuerpo sin vida del *khat*: «Que mire mi *khat*, / que descanse en mi momia, / que nunca perezca ni se descomponga»[344]. La figura 9.9 es la ilustración a este capítulo y muestra al *ba* mirando a la momia de la persona debajo de él, como si una fascinación irresistible le obligara a volver una y otra vez a contemplar el organismo físico desde el punto de vista separado de un observador externo.

En la medida en que el *ba* está destinado al cielo, su modo distintivo de

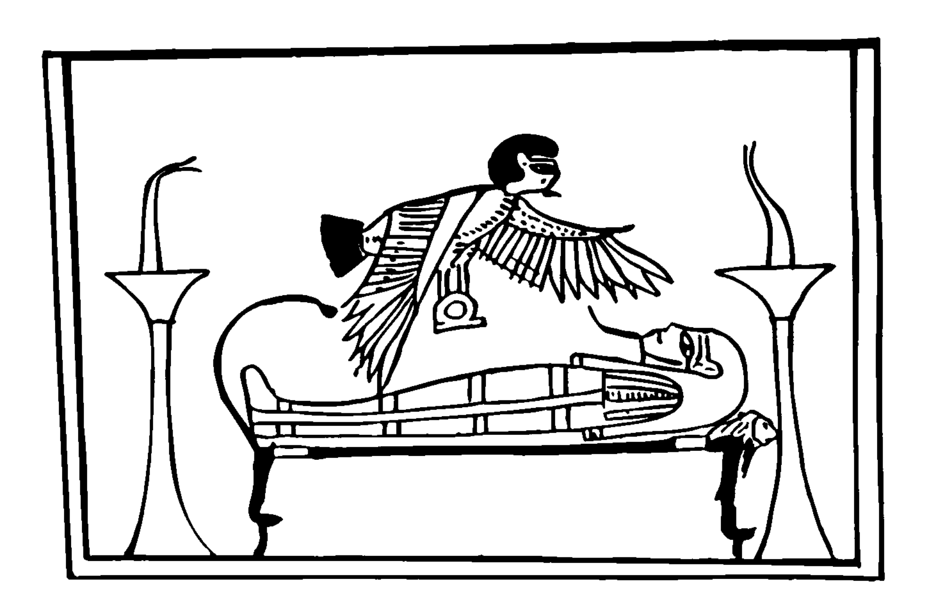


9.8. El *ba* baja volando a la tumba. Papiro de Nebquet. Imperio Nuevo.

conciencia surge no obstante en relación a la tierra, pues necesita continuamente restablecer su propia identidad renovando el contacto con el cuerpo, aunque sólo sea para experimentarse distinto a él. Es como si la autoconciencia que caracteriza el estado *ba* fuera demasiado frágil para sostenerse con independencia total del cuerpo, y necesitara a éste como punto de referencia externo para establecer su propio sentido interior del yo.

En el Egipto antiguo, la conciencia de vigilia normal, como hemos visto, estaba difundida a través de todo el organismo psicofísico; no existía un ego bien definido. Por lo tanto, el *ba* puede ser entendido como una especie de prefiguración de la moderna conciencia del ego. De ahí, la tentación de traducirlo como «alma», tentación a la que hay que resistirse pues el *ba* sólo llegaba a sí mismo en estados no ordinarios fuera del cuerpo. Si estos estados implicaban un grado de adhesión al cuerpo, esta adhesión era del tipo peculiar que se ha descrito, a saber, la de un espectador que mira el cuerpo desde el exterior. Esta objetivación del cuerpo era, parece, un componente necesario del estado *ba*, al menos inicialmente. Sin embargo, el destino último del *ba* era el mundo celestial al que le llevarían sus alas.

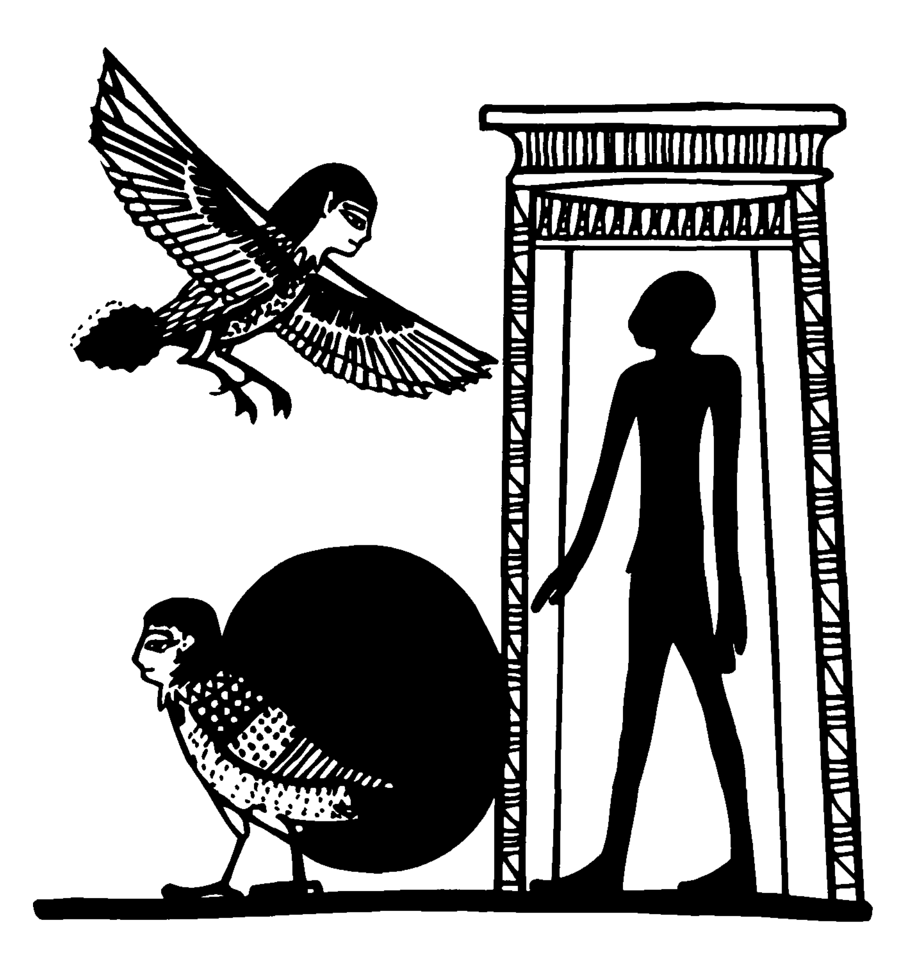
Antes de volver a considerar el destino superior del *ba*, es necesario insistir algo más en su relación con la tierra. Hemos visto que el *ba* se esfuerza por el cielo en la misma me-



9.9. El *ba*, llevando el signo *shen*, símbolo de eternidad, se cierne sobre su cuerpo. Papiro de Ani. XVIII dinastía.

dida que es atraído hacia la tierra, pues su sentido de la individualidad procede de su objetivación del cuerpo inanimado. Surgiendo del modo objetivante de percepción del *ba* estaba la aprehensión de la sombra o *khaibit*. Puesto que el término *sombra* nos es familiar por la psicología de C. G. Jung, debemos tener cuidado de no proyectar una interpretación junguiana sobre las ideas del Egipto antiguo. Aunque la concepción egipcia antigua de la sombra sea comparable a la de Jung, no son lo mismo y debemos tener cuidado para no mezclarlas. La naturaleza de las sombras es que aparecen donde la luz tropieza con un objeto físico. En términos simbólicos, la sombra psíquica viene al ser como algo concomitante con la posición intermedia del *ba* entre el cielo y la tierra. Al volverse hacia el cielo, se volvía hacia el dominio de la luz. Pero al volverse hacia la tierra, necesariamente se hacía consciente de la sombra que era evocada por su relación de dependencia del cuerpo físico.

En la figura 9.10, vemos al *ba* de Arinefer en una doble relación con su sombra. En la parte de abajo de la ilustración, a la izquierda, el pájaro *ba* camina por el suelo como si estuviera trabado por el amenazador círculo negro de la sombra; mientras que arriba, el *ba* vuela libremente y parece dirigirse hacia la sombra, ahora en forma humana, de la tumba.



9.10. El *ba* y la sombra.
Tumba de Arinefer, Tebas.

Aquí vemos dos posibilidades distintas para el *ba*. Por una parte, puede entrar en un contacto demasiado estrecho con la sombra y atarse a la tierra. Por otra, puede provocar la liberación de la sombra de la tumba. Tal vez la mejor forma de concebir la sombra sea como representación de todos los apetitos y obsesiones terrenales no transformados que encadenan al *ba* al dominio físico y le impiden salir de él. La sombra ronda al *ba* como resultado de todo lo que en la conciencia del *ba* es incapaz de transmitir luz. Puesto que el destino del *ba* es hacerse totalmente translúcido, la sombra debe ser llamada a la tumba y de este modo sometida a la disolvente luz espiritual hacia la que es atraído el *ba*.

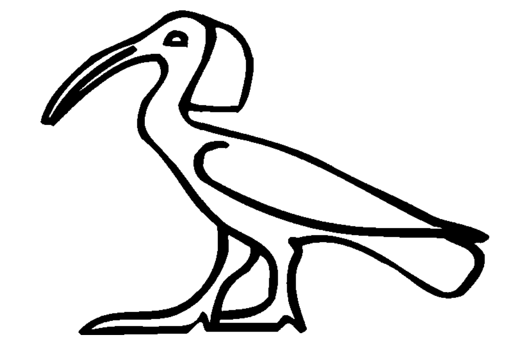
En el capítulo 92 del *Libro de los muertos*, Nebseni pide al ojo de Horus (el ojo sanador que da nueva vida a Osiris) que libere su *ba*. Luego pide también por la liberación de su sombra:

> Cuando el crepúsculo esté a la vista,
> guardianes de Osiris,
> no encerréis mi *ba*
> ni retengáis mi sombra *(khaibit)*.
> Abrid un camino para mi *ba* y mi sombra,
> para que él [el *ba*] pueda ver al Gran Dios [es decir, Ra]
> en el santuario
> el día del juicio de los *bas*[345].

El *akh*

Si el *ba* existe entre dos mundos, el siguiente nivel de la existencia psicoespiritual tiene su hogar natural en el reino celestial. El *akh*, a veces traducido como «inteligencia», se asienta en las regiones de la luz espiritual. Escrita con el jeroglífico del ibis coronado –ave de plumaje verde oscuro tornasolado de oro reluciente– la palabra *akh* sugiere ideas de luz: «brillo», «iluminación», «irradiación»[346]. Budge traduce *akh* por «el brillante» o «la forma brillante»[347]. El jeroglífico del ibis coronado aparece en la figura 9.11.

Mientras que el campo arquetípico divino por el que se mueve el *ba* pertenece al dios Osiris, el señor de la región intermedia o Dwat, el campo arquetípico del *akh* es el cielo lleno de luz, presidido por el dios del sol Ra. La unión con Ra era considerada el objetivo del ascenso celestial del rey en los *Textos de las pirámides* del Imperio Antiguo. Se lograba cuando



9.11. Jeroglífico del ibis coronado.

el rey se convertía en «el brillante», en una estrella que irradiaba luz por todo el universo, y por lo tanto en «hijo» de su «padre» divino Ra. Así, Unas podía proclamar:

Oh Ra-Atum, este Unas viene a ti,
un *akh* imperecedero,
señor del lugar de los cuatro pilares.
Tu hijo viene a ti,
este Unas viene a ti[348].

En muchos textos, como en éste, la referencia al *akh* se combina con un sentimiento de vuelta al hogar, de retorno al origen. La condición propia del *akh* es la irradiación espiritual, pues ha contactado y se ha unido con la fuente de luz espiritual. El *akh* es radiante porque está saturado de los rayos de luz espiritual que emanan del dios creador. En el *Libro de los muertos*, Ani dice:

¡Alabado seas, oh Ra, cuando te elevas como Harmarkis!
Te adoro cuando veo tus bellezas
y cuando tus brillantes rayos caen sobre mi pecho [...]
Dios prístino, de quien nacen todas las formas,
envías la palabra,
y la tierra se inunda de silencio.
Oh tú, el Único, viniste al ser en el cielo
antes de que la tierra y las montañas existieran [...]
Haz que mi forma brillante *(akh)* sea gloriosa;
oh, haz que el Osiris, mi *ba* divino [...]
brille con tus rayos luminosos sobre mí,
Osiris Ani, el que te ama[349].

Ani pide: «Oh, haz el Osiris, mi *ba*, divino [...]». El *akh* puede ser entendido como el *ba* divinizado y elevado a un plano de existencia por encima del estado de Osiris. La diferencia principal entre Osiris y Ra es que Osiris no tiene la clave de su propia renovación (pues ésta depende de Isis y Horus), mientras que Ra sí. El *akh* es el espíritu de renovación de sí, y este poder de autorregeneración interior es el sello de su condición divina. En el capítulo 174 del *Libro de los muertos* el tema del renacimiento figura de manera preeminente. El título de este capítulo es «Para hacer que el *akh* aparezca desde la gran puerta del cielo», y contiene estas vigorosas líneas:

Un dios ha nacido
ahora que yo he nacido:
veo y tengo vista,
tengo mi existencia,
he subido a mi lugar,
he realizado lo que estaba decretado [...]
Yo soy el loto que brilla en la Tierra de la Pureza,
que me ha recibido
y se ha convertido en mi morada
en la nariz del Gran Poder.
He entrado en el Lago de Llama
y he puesto *maat* en lugar del error [...][350]

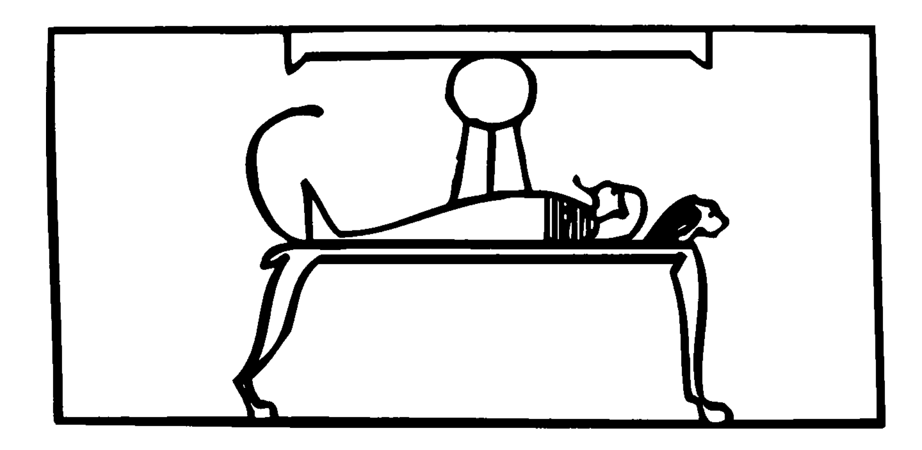
El loto era un símbolo esencial del poder de transformación y renacimiento. En la cosmogonía hermopolitana, el mismo Ra nacía del capullo del loto que emergía del Océano Primordial (véase cap. 3). Afirmar «soy un loto» significaba nada menos que identificarse con el poder regenerador y autogenerador de Ra.

Hemos visto que la condición de *ba* suponía una cierta objetivación del cuerpo físico. Como *ba*, la persona tenía la experiencia de mirar su cuerpo como si lo hiciera desde el punto de vista de un extraño. Esta experiencia era fundamental en la iniciación osiríaca. Sin embargo, en la etapa final de su relación con el cuerpo físico, el *akh* es liberado enteramente de dicho cuerpo. Esta liberación implicaba no obstante el conocimiento de un «cuerpo espiritual» (el *sah* o *sahu*) que entonces encontraba y que en adelante se convertía en el vehículo de la conciencia individualizada del *akh*. La «germinación» del cuerpo espiritual a partir del físico era un importante acontecimiento esotérico. Se menciona en el capítulo 154 del *Libro de los muertos*, donde la persona se identifica con Kheprer, el dios de la autorrenovación:

Yo soy el dios Kheprer,
y mis miembros tendrán una existencia eterna.
No me descompondré, no me pudriré,
no me transformaré en gusanos,
y no veré la corrupción
ante los ojos de Shu.

Tendré mi ser.
Tendré mi ser.
Viviré, viviré.

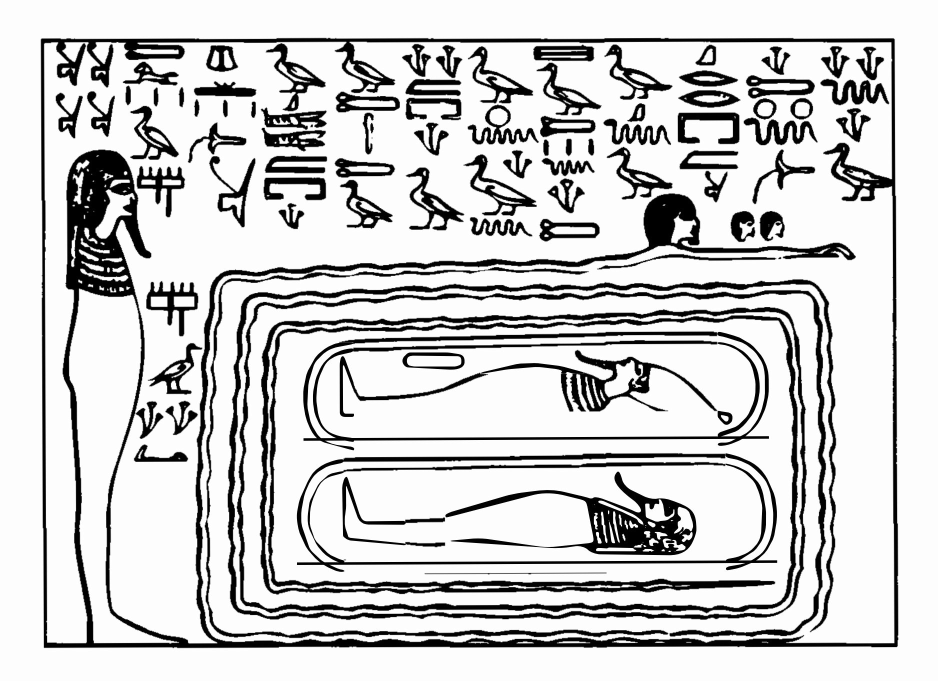
Germinaré,
germinaré,
germinaré,
despertaré en paz[351].



9.12. Germinación del cuerpo espiritual. Papiro del Imperio Nuevo.

La figura 9.12 acompaña a este texto en el papiro de Nu.

El texto sugiere que la germinación del cuerpo espiritual, o *sahu*, asegura que la psicología basada en los miembros es preservada y conservada en el estado espiritual superior («mis miembros tendrán una existencia eterna»). Esto puede explicar por qué se mencionan con tanta frecuencia manos, pies, piernas y brazos en la literatura del Otro Mundo. Los «miembros» de la persona llegan a existir en forma espiritual. Una manera de interpretar esta experiencia del cuerpo espiritual que acompañaba a la realización del nivel de conciencia indicada por la condición de *akh* es comparándola con la experiencia del llamado «doble» aunque en un nivel más refinado. Es difícil, sin embargo, conseguir alguna certeza de cómo los egipcios entendían la relación entre el *ka* como doble espiritual y el *sahu*, dado que estos términos no se utilizaban con un único significado claramente definido. Es suficiente señalar aquí la posibilidad de que la germinación del cuerpo espiritual desde el cuerpo físico correspondiera a una experiencia de «re-membramiento»[352] y a la metamorfosis del *ba* en el *akh*. Así, el *akh* y el *sahu* venían a la existencia al mismo tiempo, y este aconte-



9.13. Ra hace que el *sahu* respire el aire divino. Panel izquierdo exterior del santuario 2 de Tutankamon.

cimiento marcaba la liberación de una persona del reino osiríaco respecto del Otro Mundo y la tumba. La figura 9.13 muestra la germinación del *sahu*, que el texto explica como debida a la llamada que Ra le dirige a respirar el aire divino[353].

La generación simultánea del *sahu* y el *akh* está descrita en un capítulo del *Libro de los muertos* titulado «Capítulo de llegar al día tras haber pasado por la tumba». En él, el viajero del alma dice:

> He atravesado el Otro Mundo [Dwat],
> he visto a mi padre Osiris,
> he esparcido la penumbra de la noche [...]
> me he convertido en *sah*,
> me he convertido en *akh*,
> me he equipado *[aper]*,
> oh todos vosotros, dioses y *akh*s,
> haced un camino para mí [...][354]

«Equiparse» puede interpretarse como tener todos los miembros. En el capítulo 99 del *Libro de los muertos* hay un interesante diálogo entre el viajero del alma y el barquero que debe llevarle por el río. El barquero quiere saber si el viajero está «equipado». «Estoy equipado», responde el viajero. «¿Has curado tus miembros?» «He curado los miembros.» «¿Cuáles son esos miembros?» «Son el brazo y la pierna», es la respuesta[355].

La curación de los miembros, la restauración de los miembros del cuerpo desmembrado, es un tema que atraviesa la literatura sagrada del Egipto antiguo. Era el punto culminante de la iniciación osiríaca, que implicaba la experiencia del desmembramiento. El «re-membramiento» del cuerpo puede ser comprendido así como un componente esencial de la «germinación» del *sahu* y la consecución del estado de conciencia que a ello se refiere con el fin de convertirse en *akh*. En la medida en que se alcanzaba, se pasaba más allá del reino de Osiris al de Ra. Éste era el rito final de paso, el cruce del umbral celestial simbolizado por el río celestial o las puertas del cielo.

En el siguiente texto del Imperio Antiguo, de la pirámide de Teti, el *akh* se vincula, por una parte, al «re-membramiento» del rey (y por ello a la germinación del *sahu*), mientras que, por otra, se asocia con imágenes de paso de las puertas celestiales, viaje hasta el cielo y unión con las estrellas. En vez del dios Ra, es aquí Geb (el padre de Osiris) quien saluda al rey:

> ¡Oho! ¡Oho! ¡Levántate, Teti!
> Coge tu cabeza,
> recoge tus huesos,
> reúne tus miembros,
> sacude la tierra de tu carne,
> coge tu pan para que no se enmohezca
> y tu cerveza para que no se agríe,
> y permanece en las puertas que mantienen fuera a los plebeyos.
> El guardián de la puerta sale hasta ti,
> te coge de la mano,
> te lleva hasta el cielo,
> hasta tu padre Geb.
> Él se alegra por tu llegada,
> te tiende las manos,
> te besa, te acaricia,
> te pone a la cabeza de los *akhs*,
> las estrellas imperecederas[356].

Nos queda ahora estudiar el viaje del alma, con especial atención a las imágenes simbólicas de los textos sagrados del antiguo Egipto.

10. Orientarse en el Otro Mundo

Psique, dioses y cosmología

Los estados de conciencia expresados por los términos *ka*, *ba* y *akh* se experimentaban en el contexto del desarrollo espiritual de la persona. La integración de la energía del *ka* en el individuo contribuía a su liberación de la conciencia colectiva e implicaba un aumento del sentido de la propia individualidad. Este desarrollo se producía en relación con el dios Horus. En el grado en que la energía del *ka* de uno mismo se experimentaba como parte integral de la autoconciencia individual, uno se sentía interiormente identificado con Horus.

El estado de conciencia mencionado por la palabra *ba* surgía de forma concomitante con un tipo diferente de experiencia de uno mismo, experiencia que suponía la separación del cuerpo y de la conciencia sensorial normal. El término *ba* denota un modo de conciencia liberado de las coerciones físicas, pero ligado no obstante a condiciones psíquicas, muchas de las cuales podían derivarse de apegos al mundo físico. El *ba*, por tanto, existía en relación con el mundo espiritual y con el mundo físico. Moraba en la región intermedia entre ambos, el Dwat, que estaba bajo el dominio del dios Osiris. La experiencia del *ba*, por consiguiente, estaba asociada con Osiris, con el que el *ba* estaba destinado finalmente a fundirse.

La palabra *akh* designaba un estado de conciencia que sólo se podía obtener cuando uno se había liberado de todos los apegos corporales y había llegado a ser psicológicamente «puro». Se insiste mucho en el concepto de pureza psicológica en la literatura que trata del Otro Mundo, pues es la condición previa para renacer como *akh*. El *akh* designaba un estado de iluminación e irradiación interior, como el que conectaba interiormente a una persona con el dios Ra. Al hacerse consciente de sí mismo como *akh*, se realizaba la identidad transcendente con Ra.

Por consiguiente, la psicología esotérica del Egipto antiguo puede ser entendida como un camino de desarrollo a través del cual la relación de la persona con los dioses Horus, Osiris y Ra se intensificaba a medida que progresaba por niveles de conciencia cada vez más elevados. Las diferentes esferas de influencia de estos dioses eran atravesadas en el viaje de autorre-

alización espiritual. En el capítulo 2 he tratado de mostrar que la cosmología egipcia antigua era esencialmente una representación metafísica del mundo. Era un mapa ontológico que descubre los diferentes niveles del ser: físico, psíquico y espiritual. Se puede ahora comprobar que la psicología espiritual que hemos considerado puede ser trazada sobre este mapa ontológico. Al mundo físico pertenece el cuerpo físico sujeto a descomposición, el *khat*. Lo que impide que se descomponga es la energía de *ka* que le infunde vida. Al mundo espiritual o celestial pertenece el *akh*, el espíritu brillante y eterno. Aunque entre el cielo y la tierra, entre los reinos espiritual y material, vive y se mueve el *ba*.

El cuadro siguiente recoge estas relaciones:

Cielo	*akh*	espíritu
Mundo intermedio	*ba*	alma
	ka	cuerpo vital
Tierra	*khat*	cuerpo físico

La relación de Horus con el nivel físico, con el reino de las formas manifestadas, consiste en la transmisión a este reino de las fuerzas de vida, de la energía del *ka*. Horus simboliza, entre otras cosas, que el espíritu deviene manifiesto en el nivel físico. Por contraste, el reino de Osiris es el reino de las formas y energías no manifestadas, el Dwat. Éste es el reino al que pertenece el *ba* y a través del cual viaja para alcanzar un nivel superior de existencia como *akh*. El *akh* aparece en las esferas de luz que están más allá del Dwat. Esta luz es la luz del espíritu puro, que viene al ser desde el inmenso trasfondo cósmico del no ser. Allí, en el mundo celestial de Ra, está la fuente de la creatividad eterna, del espíritu autogenerador y autorrenovador.

Desde esta perspectiva, se deduce que el viaje a través del Dwat era un viaje emprendido en los modos de conciencia representados por el *ka* y el *ba*; y de estos dos, principalmente en el del *ba*. Muy a menudo los dos términos se utilizan de manera intercambiable en la literatura del Otro Mundo. Es importante recordar que los egipcios antiguos valoraban la fluidez del pensamiento sobre las concepciones rígidas, pues cuando el pensamiento se vuelve fijo y rígido no corresponde ya a la experiencia vivida.

Conceptos del Otro Mundo

Aunque el Dwat es mencionado con frecuencia como el Otro Mundo, se debe recordar que las palabras *Otro Mundo* son una mala traducción de

lo que los egipcios entendían como Dwat (véase cap. 2). Literalmente, la palabra *dwat* tiene la connotación de crepúsculo de la mañana, de la aurora antes de la salida del sol. Por ello debería traducirse como «lugar del crepúsculo matutino», pues éste es su significado original[357]. Y en este significado original está la idea de una región que se encuentra entre la noche y el día, entre la oscuridad y la luz. Puesto que alude directamente al crepúsculo de la mañana, no es simplemente un estado a mitad de camino entre la luz y la oscuridad, sino que también está presente la sugerencia de la sombra que cede el paso a la luz; por tanto el Dwat es la región a través de la cual se viaja desde la oscuridad a la luz, o desde la noche al día.

Pero la expresión *Otro Mundo* no es la única utilizada para traducir el *dwat* egipcio. Hay otras dos palabras que aparecen frecuentemente en los textos egipcios antiguos y que generalmente se traducen por «Otro Mundo». Una palabra es *amentet*, que significa literalmente «lugar oculto». Como el concepto *maat*, *amentet* estaba personificado por una diosa de gran belleza. Es la «Señora del Oeste», que recibe al sol cuando entra en «la región misteriosa» más allá de la manifestación. *Amentet* es un aspecto de la diosa madre cósmica Hathor o Nut, que cada noche se traga al sol y cada mañana le da nacimiento. Lo que se aplica al sol se aplica al mundo manifestado en su conjunto. *Amentet* es la región en la que desaparecen las formas en la muerte y también de la que surgen cuando nacen. Según Plutarco, *amentet* significaba para los egipcios «el espacio que da y quita»[358]. Si bien *amentet* es el mundo oculto, o no manifestado, dentro de la diosa cósmica, es un mundo no manifestado lleno de potencia. En él, las cosas no existen como fenómenos observables meramente físicos ni de manera puramente espiritual, sino en un estado invisible y sin embargo dinámico de metamorfosis y transformación[359].

La tercera palabra traducida normalmente como «Otro Mundo» es *neterkhert*, que literalmente significa «el lugar divino de abajo». Los jeroglíficos no especifican exactamente debajo *de qué* está este lugar divino. Podría estar tanto bajo las estrellas como bajo la tierra. Y es evidente que los egipcios lo concebían *tanto* debajo de las estrellas (esto es, entre el cielo y la tierra) *como* debajo de la tierra. En la medida en que las estrellas cubrían la carne de la diosa cósmica Nut, el Otro Mundo estaba tanto dentro de su cuerpo como debajo de él, como ya hemos visto. Se consideraba también que estaba situado geográficamente al oeste, donde el sol se pone cada noche, e igualmente al este, pues el sol surge del Otro Mundo cada mañana. Se creía también que el Nilo salía del Otro Mundo, lo que lo sitúa al sur. Y los espíritus humanos, viajando hasta su hogar celestial entre las estrellas del norte, atravesaban el Otro Mundo, lo que significa que también se debe encontrar en el norte. Quizá lo más importante sobre el término *ne-*

terkhert sea el hecho de implicar la existencia de una región «por encima» o más allá. Ya se piense como por encima o por debajo de la tierra, a uno u otro lado del cielo, ya sea que se encuentre al norte, sur, este u oeste, el Otro Mundo está siempre en el camino hacia un mundo superior.

En realidad, debemos decir que el Otro Mundo se veía como una realidad omnipresente. Pero como nunca fue considerado un lugar físico, nunca se le asignó una localización física exacta. Su localización era psíquica y mitográfica, y se entra en él siempre que uno se acerca a los límites de la conciencia sensorial normal. Por esta razón, cuando empleamos las palabras *Otro Mundo* con relación a los egipcios antiguos, debemos emplearlas con conocimiento de que transmite de manera inadecuada la amplitud de significado del concepto egipcio original.

Se llegó a creer que todos entraban en el Otro Mundo cuando morían, y que asumían la forma de *ka* o *ba*. Algunas personas eran también capaces de entrar en el Otro Mundo durante su vida. La familiaridad con las regiones del Otro Mundo formaba parte de los conocimientos del mago y el sacerdote, pues estas regiones estaban constituidas por energías psíquicas que era necesario dominar y transmutar en el camino de la realización espiritual.

A diferencia del mesopotámico «lugar del no retorno», el Hades griego y el Sheol israelita, el Otro Mundo egipcio no era un lugar en el que aquellos que entraban quedaran reducidos a una existencia de sombras, sin esperanza de cambio ni movimiento. Por el contrario, era un lugar a través del cual se viajaba, y el viaje constaba de una serie de pruebas, cada una de las cuales –caso de salir victorioso de ellas– tenía como resultado una transformación interior. Uno se hacía cada vez más uno mismo, más armonizado con el núcleo divino y lleno de luz del propio ser, cuando viajaba a través del Otro Mundo. A este respecto, el Otro Mundo de los egipcios está más cerca de la concepción cristiana posterior del Purgatorio que de los mundos inferiores mesopotámico, griego o israelita, o de la noción cristiana de Infierno.

Una fuente principal de conocimiento del Otro Mundo egipcio es el *Libro de los muertos* del Imperio Nuevo, al que ya nos hemos referido muchas veces. No es en absoluto la única fuente, pues la literatura que trata del Otro Mundo es extensa, pero es la colección más gráfica y accesible de textos de que disponemos. Como la presentación que hacemos a continuación del viaje al Otro Mundo se basará, en su mayor parte, en el *Libro de los muertos*, algunas observaciones preliminares sobre este libro podrán sernos de utilidad.

En primer lugar, el *Libro de los muertos* no es el título por el que los egipcios antiguos conocieron estos textos. El título fue inventado por los

egiptólogos modernos porque los textos, escritos en rollos de papiro, se encontraron sobre los cuerpos de los muertos. Los egipcios antiguos se referían a ellos como el *Libro de la salida al día (pert em hru)*, título que refleja la idea de que el Otro Mundo se encuentra entre la noche y el día y sugiere también que es un lugar del que en definitiva se sale.

El moderno *Libro de los muertos* consta de casi doscientos «capítulos», todos ellos numerados. Esta numeración es también obra de los egiptólogos del siglo XIX, en particular de Lepsius, que numeró las diferentes partes sobre la base de un papiro bastante más tardío que estaba relativamente completo. Poseemos numerosos papiros, pero ninguno de ellos contiene todos los capítulos, sino sólo selecciones del total de casi doscientos. En realidad, no existe ningún *Libro de los muertos* «completo» que contenga todos los capítulos. Además, los egipcios antiguos no mantenían una sucesión fija de capítulos, sino que la secuencia variaría de unos papiros a otros. Lo que encontramos, pues, es un conjunto de capítulos desordenados en cada papiro. El papiro de Ani, por ejemplo, comienza con el capítulo 15, al que sigue el capítulo 30. Luego tenemos el capítulo 1, al que le siguen los capítulos 22, 72, 17, 147, 146 y 18. La numeración de los capítulos es por tanto un simple mecanismo para facilitar la identificación de los contenidos de cada papiro y de ninguna manera indica el orden que se debe seguir al leer el *Libro de los muertos*.

En realidad, es muy difícil establecer cualquier «orden de acontecimientos» en el viaje a través del Otro Mundo. Y no se pretendía que los papiros se leyeran de esta manera, sino que más bien se trataba de proporcionar al viajero del Otro Mundo una variedad de oraciones, conjuros e imágenes que pudieran servirle en una diversidad de situaciones posibles. El propósito principal de los papiros era permitir a la persona que identificara el «espacio psíquico» al que había llegado y ayudarla a moverse en él. La idea de establecer una secuencia lineal era de todos modos extraña a la mentalidad egipcia. El viaje al Otro Mundo era diferente para cada persona, dependiendo del equilibrio de sus energías psíquicas.

Teniendo presente todo esto, podemos considerar ahora algunas de las características principales del viaje al Otro Mundo en una secuencia que esperamos transmita la mayor fuerza arquetípica, pero que no es más que una entre las muchas interpretaciones posibles.

Abrir el camino

La primera etapa del viaje al Otro Mundo es la «apertura de la puerta de la tumba» para que el *ba* pueda ser liberado de su encarcelamiento. La



10.1. Apertura de la puerta de la tumba.
Papiro de Ani. XVIII dinastía.

tumba puede ser comprendida simbólicamente como el cuerpo físico y la conciencia basada en los sentidos físicos, que, según los egipcios antiguos, era una conciencia en la que el *ba* se volvía inerte. Se creía que el *ba* se volvía activo en el sueño, cuando la conciencia sensorial está completamente aquietada, o en estados fuera del cuerpo, estados «no ordinarios» que podían ser inducidos en los ritos de iniciación. También se tornaba activo espontáneamente en la muerte, cuando cesa la conciencia sensorial normal. Pero la liberación total del *ba* de la «tumba» dependía también de que uno tuviera «poder en las piernas». La «apertura de la puerta» era solamente el primer paso de un largo viaje de liberación que exigía de la persona diligencia y resolución.

La figura 10.1 muestra a Ani abriendo la puerta de su tumba para permitir que su *ba* salga. Cuando el *ba* es liberado, Ani se pone en camino para realizar su largo viaje. La ilustración acompaña al capítulo 92 del *Libro de los muertos*. El capítulo 92 lleva por título «Capítulo para la apertura de la tumba al *ba* y la sombra *[khaibit]*, de la entrada en el día y la obtención de poder en las piernas». Y comienza así:

> Se ha abierto el lugar de la esclavitud,
> lo que estaba cerrado se abre,
> el lugar de la esclavitud está abierto para mi *ba* [...]



10.2. Nu se pone en camino hacia el Otro Mundo. Papiro de Nu. XVIII dinastía.

Mis pasos se hacen más largos,
mis muslos se levantan;
viajo por el gran camino
y mis miembros son fuertes.
Yo soy Horus [...]
y el camino de los *bas*
está abierto para mi *ba*.

Con poder suficiente en las piernas, el viajero al Otro Mundo puede alejarse del mundo físico y ponerse en camino hacia el horizonte que marca la frontera entre todo lo que es conocido y lo que es desconocido. La figura 10.2 muestra a Nu, báculo en mano, poniéndose en camino hacia el Otro Mundo más allá del horizonte. Esta primera etapa del viaje, en la que deberá encontrar los caminos que llevan desde la tumba al Otro Mundo, se produce en una región llamada Restau. Concebida originalmente como una puerta entre los mundos, a través de la cual el trineo del dios Sokar (dios representado como una mezcla de Horus y Osiris) era arrastrado ceremonialmente, Restau fue considerado después como un lugar de muchos caminos, ninguno de los cuales estaba necesariamente «abierto» al viajero. Se consideraba por tanto conveniente obtener la ayuda de un guía, y, de todos los dioses, el guía más seguro a través de estos caminos era Anu-



10.3. Anubis conduce a Nakht hacia la entrada del Otro Mundo. Papiro de Nakht. XVIII dinastía.

bis, el dios con cabeza de chacal conocido también como Upawet, o Wepwawet, que significa «el que abre los caminos».

Los chacales acostumbraban a vivir en los límites del desierto, en agujeros en el suelo. Los egipcios percibían que les gustaba estar en la zona fronteriza entre la civilización y la naturaleza, entre el mundo superior y el Otro Mundo, donde hacían sus guaridas, y entre la noche y el día, puesto que su tiempo de caza favorito era el crepúsculo. La estatuas de Anubis se pintaban habitualmente en negro y oro para simbolizar la dualidad inherente al chacal. Anubis era por consiguiente –junto con Horus– uno de los auxiliares más importantes en el viaje al Otro Mundo.

La figura 10.3, que pertenece al mismo capítulo que la 10.2, aunque de un papiro diferente, muestra a Anubis llevando a Nakht de la mano hacia la entrada al Otro Mundo. Delante de la entrada hay un árbol, probablemente un sicomoro *(Ficus sycomorus)* consagrado a la diosa Nut.

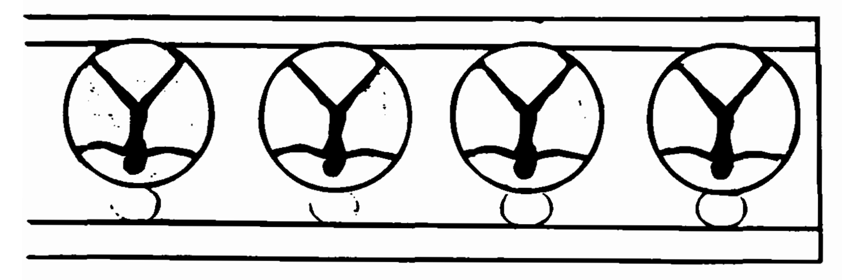
Nut aparece a menudo entre las ramas ofreciendo un refrigerio de comida y bebida al *ba* cuando realiza su camino (fig. 10.4). La presencia benévola de una deidad femenina, sea en la apariencia de Nut, Hathor o Maat, es una característica ocasional del viaje al Otro Mundo. De las tres, Maat es probablemente la más constante de las compañías femeninas divinas en este viaje, pues ella es la personificación de la verdad moral y la armonía cósmica, en relación a las cuales se hace el viaje en cada una de sus etapas. Si se deja de estar en relación con Maat no se puede continuar más allá.

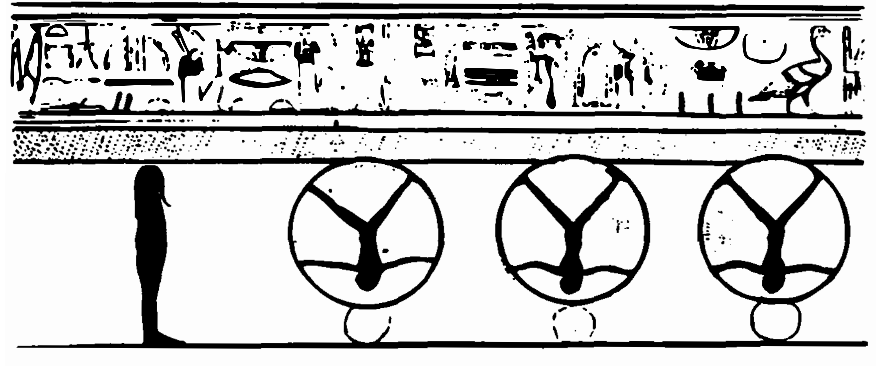


10.4. El viajero del Otro Mundo es refrescado por la diosa del árbol sagrado. Papiro de Ani.

Al final del viaje se llega ante Maat, en su tribunal, y se es juzgado por la pureza de cada cual. Más adelante llegaremos a la imagen de la sala del juicio. Pero en cierto sentido todo el viaje tiene lugar allí, con Maat presidiendo cada decisión y acción que uno realiza.

Al atravesar el pórtico del Otro Mundo, la experiencia inicial es de una total oscuridad. Éste es uno de los signos principales para los viajeros de que han entrado en el Otro Mundo. No hay ya ninguna luz de comprensión ni de esperanza. Todo lo que se asocia con la vida y la felicidad ha desaparecido. El viaje al Otro Mundo comienza en la oscuridad, con la eliminación de todo lo que anteriormente ofrecía bienestar y seguridad en el mundo superior. El viajero dice:



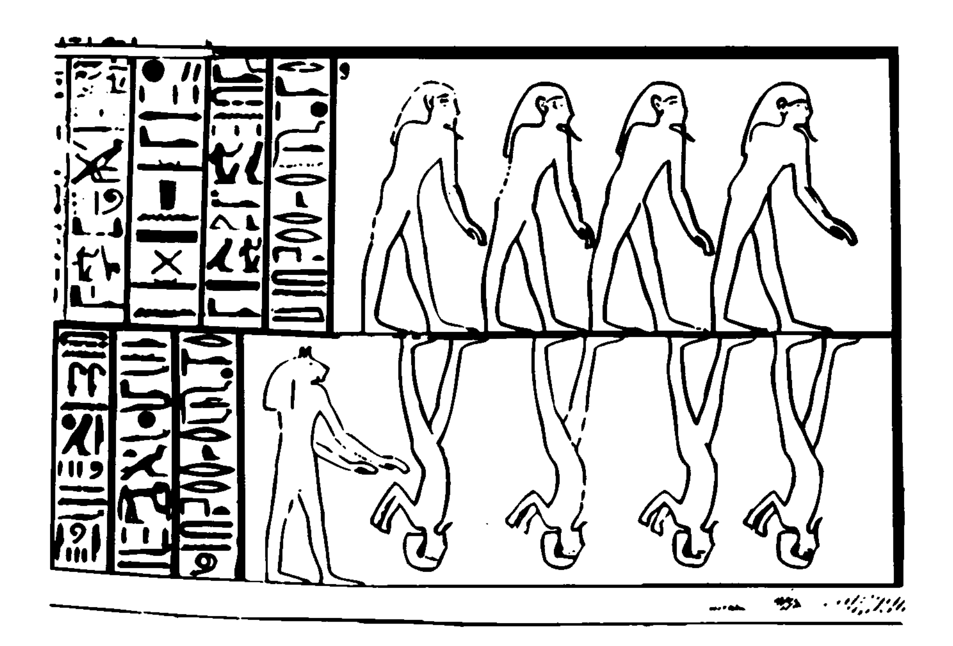


10.5. Encuentro con un mundo patas arriba. Tumba de Ramsés IX, Valle de los Reyes.

¿Qué clase de lugar es éste
al que he llegado?
No hay agua, no hay aire;
es de una profundidad insondable;
es negro como la noche más negra
y se vaga en él sin esperanza.
¿Cómo puedo encontrar satisfacción aquí
cuando es imposible satisfacer
los anhelos del amor?

Desde las profundidades de la oscuridad omniabarcante, el viajero escucha una voz. Es la voz del dios Atum que, en el Tiempo Primero, se dio nacimiento desde el abismo insondable de Nun. Dice Atum:

Te daré resplandor espiritual
en lugar de pasteles y cerveza;
paz de corazón



10.6. El peligro de viajar al revés.
Tumba de Ramsés IX.

en lugar de la gratificación del deseo;
y tú mirarás mi rostro
y no te faltará nada[360].

Al escuchar estas palabras de aliento, el viajero adquiere nuevas fuerzas para continuar el viaje. Pero en el Dwat, todo está al revés. El Otro Mundo es una inversión del mundo conocido (véase cap. 2). Es como un mundo de espejos donde lo que es aparentemente familiar se revela al mirarlo con detenimiento como algo extrañamente diferente. La figura 10.5, de la tumba de Ramsés IX, muestra al viajero del Otro Mundo que se encuentra con un mundo patas arriba. Se hace difícil juzgar en qué camino se está y mucho más qué camino tomar. Pues las leyes del Dwat no son las leyes del mundo físico. Se parecen más a las leyes del mundo del sueño.

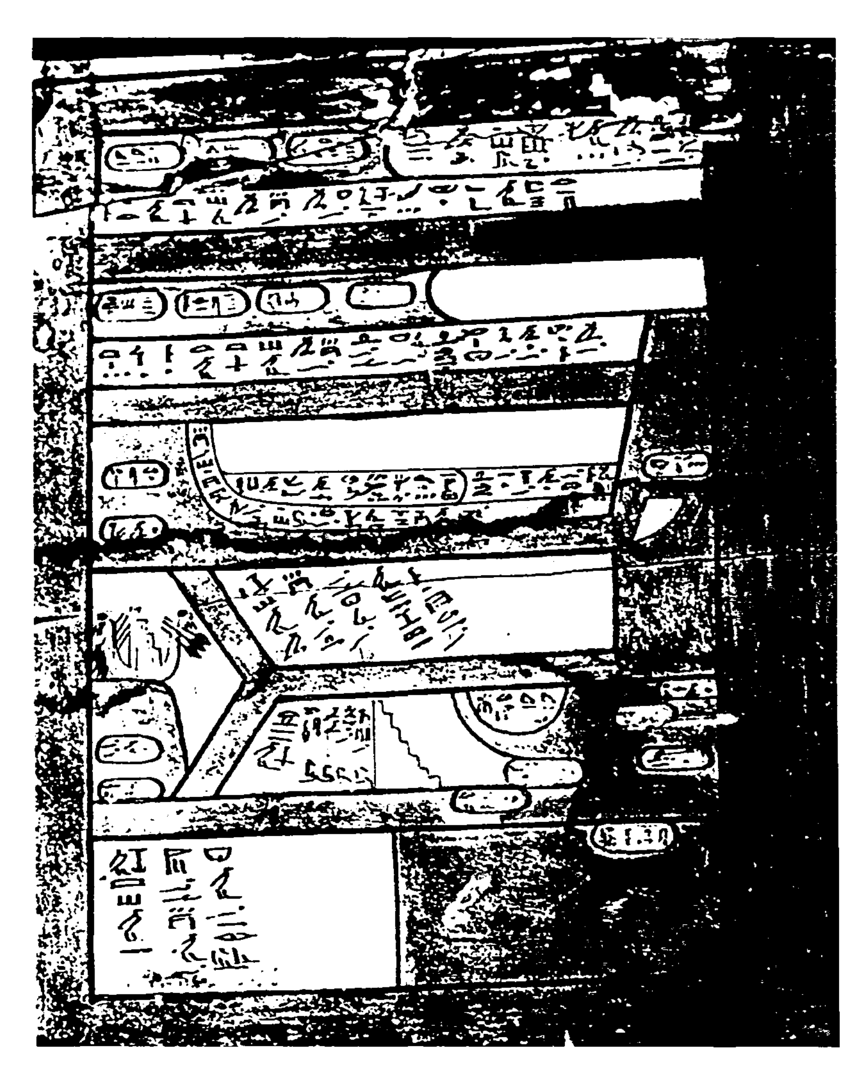
Esta experiencia de desorientación y confusión acarrea el peligro específico de caminar al revés por el Otro Mundo. Justo porque lo que está arriba parece igual que lo que está abajo, y lo que está abajo parece igual que lo que está arriba, es aconsejable que quienes atraviesan los caminos

del Otro Mundo se armen con los sortilegios necesarios contra este peligro. Muchos de los sortilegios del *Libro de los muertos* se refieren indirectamente a ello. Los cantos profilácticos que previenen contra el hecho de comerse los propios excrementos pueden leerse a esa luz, pues esa desagradable posibilidad es evidentemente un peligro relacionado con la pérdida de la orientación fundamental[361]. La figura 10.6, también de la tumba de Ramsés IX, ilustra la incomodidad de quienes se ven obligados, por ignorancia o descuido, a hacer su camino boca abajo, mientras que los que están arriba han descubierto el secreto de cómo permanecer en el curso correcto y viajar con facilidad por los caminos.

Los mapas del Otro Mundo

Según una concepción que se remonta al menos a la época del Imperio Antiguo, el viaje al Otro Mundo se realizaría en gran medida a través de una región muy pantanosa, siendo el elemento agua el predominante. Esta región tenía por nombre el Campo de los juncos (Sekhet Aaru), y se consideraba importante, desde la época del Imperio Medio en adelante, que aquellos que lo atravesaban fueran equipados con un mapa. De este modo, encontramos mapas pintados en el fondo de los ataúdes de madera de los nobles del Imperio Medio. La figura 10.7 es un ejemplo de uno de ellos. Todas las zonas grises que aparecen ahí indican agua o terrenos pantanosos. Es evidente, a partir de los *Textos de las pirámides* del Imperio Antiguo, que el Campo de los juncos era concebido como un lugar de purificación[362]. Se consideraba tradicionalmente que estaba bajo el señorío de Osiris, pero en la época del Imperio Medio toda esa región se consideraba también bajo el gobierno del dios Hotep (cuyo nombre se traduce mejor como «Paz»). Por ello el Campo de los juncos era también el Campo de la paz.

Volviendo al mapa, leemos que las tres islas en la parte superior, a la izquierda, son «El lugar de los golpes», «El lugar de la paz» y «El Grande». La inscripción sobre la masa de tierra junto a ellas (a la derecha) dice: «Ser el dios Hotep, Señor de los campos, con el aliento de la vida en la nariz. Uno no morirá». Mientras que debajo de las tres islas el texto dice que las dimensiones de esta área son «mil leguas de largo y de ancho»; y añade: «Se le llama los Cuernos de la Señora de la purificación». La referencia a una diosa con cuernos alude muy probablemente a la diosa vaca Hathor, que tenía preferencia por los terrenos pantanosos, donde las vacas salvajes pastaban entre juncos y papiros. Hathor era también una diosa cósmica que, como Nut, podía estar representada por una imagen del cielo con estrellas



10.7. Mapa del Imperio Medio del Campo de los juncos. Sarcófago del Imperio Medio.

en su vientre; es, pues, importante comprender que las imágenes naturalistas del Campo de los juncos tienen asociaciones cósmicas.

Las cuatro islas siguientes llevan los nombres de «La Pacífica», «La Roja», «La Inundada» y «La Señora de las Dos Tierras». También aquí el texto que está debajo nos proporciona el nombre y las dimensiones de esta región: «El estanque del hipopótamo blanco, de mil leguas de largo». Y añade alguna otra información: «No hay peces ni serpientes en él». La referencia al hipopótamo blanco nos recuerda a otra diosa de carácter cósmico: la

diosa Ipy. En los *Textos de las pirámides* leemos cómo Ipy amamanta al rey con su leche divina cuando viaja hacia las estrellas[363]. Los nobles del Imperio Medio suponían que la diosa realizaría un servicio semejante para ellos.

La siguiente inscripción del centro del plano dice: «Arar y cosechar cebada del Bajo Egipto y trigo emmer del estado del Dios. No hay ninguna serpiente en él». Debajo, a la izquierda de la inscripción, se puede ver una barca con timón, aparentemente en reposo en un lago con otras dos islas más. Cada mapa de este tipo presentaba una barca, anclada más o menos en el mismo lugar, y presumiblemente esperando que el viajero embarcara. La barca estaba considerada como un medio esencial de transporte hacia las regiones celestiales que constituían el destino del viajero. La zona de delante (a la derecha) de la barca se denomina «Levantador de tormentas».

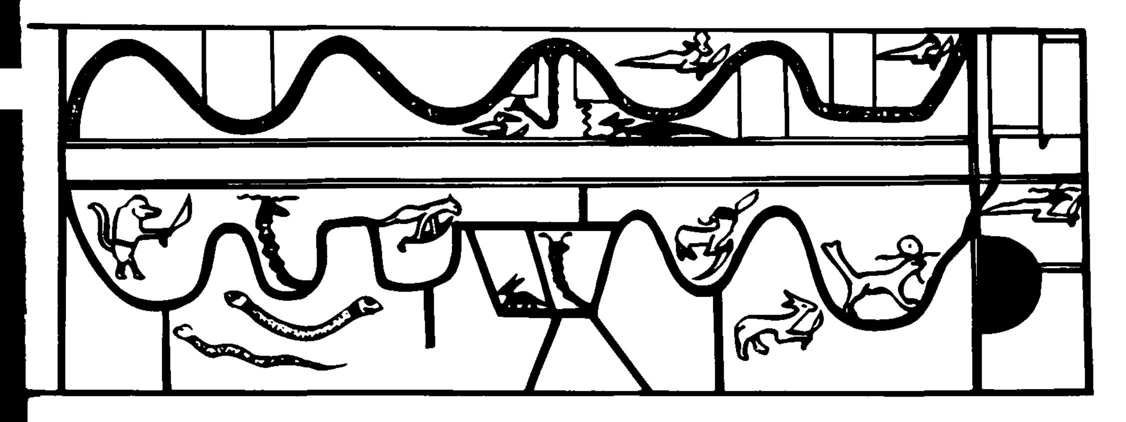
Por debajo de esa zona hay otra en la que se dice que la barca es movida a remo por los cuatro hijos de Horus: Imsety, Hapy, Duamutef y Qebhsenuf. Esta función de ayuda es una continuación del servicio que prestan en los *Textos de las pirámides*, donde se dice que «llevan la barca» al rey para que pueda cruzar a las orillas del Otro Mundo. También «atan y aseguran la escala de cuerda» para que el rey pueda subir a las estrellas; y en efecto una de sus funciones es asegurar que él mismo se convierta en «una estrella imperecedera»[364].

Además de la escala de cuerda, la escalera era un medio común de subir al mundo celestial, y es significativo que aquí aparezca una[365]. La escalera, junto con la barca, figura siempre de manera preeminente en los mapas del Imperio Medio del Campo de los juncos, reforzando la impresión de que ésta es una región desde la que se hará un ascenso posterior.

Finalmente, en la parte inferior está el «Mar de los dioses», donde «hace frío para todos los dioses». Este mar es tan misterioso que «no se dicen su longitud ni su anchura, ni siquiera a Osiris».

En general, este mapa del Imperio Medio, del que hay muchas versiones, en las que se repiten las mismas características esenciales con sólo algunas discrepancias menores, ofrece una descripción relativamente benigna del Campo de los juncos. No sólo no hay aquí serpientes, sino que las islas y regiones llevan en su mayoría nombres benévolos. Además, se proporcionan los medios para el viaje posterior a los niveles superiores, la barca y la escalera. La isla denominada «Lugar de los golpes» y la región llamada «Levantador de tormentas» sugieren sin embargo que ésta podía ser una región de sufrimiento y riesgo variable.

Otro tipo de mapa que también aparece dentro de los sarcófagos del Imperio Medio es el de la figura 10.8. El dibujo recoge sólo una parte de un esquema mayor, mencionado como el *Libro de los dos caminos*, que cubriría todo el suelo del sepulcro. Esta parte representa los «dos caminos», el



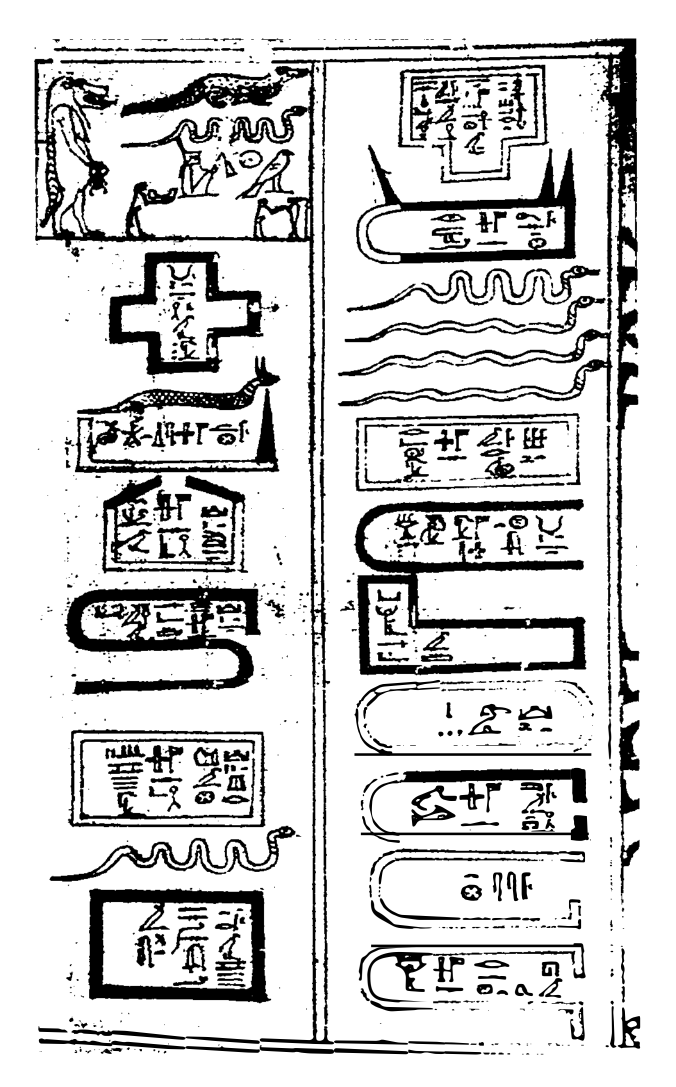
10.8. Los dos caminos.
Sarcófago del Imperio Medio.

superior azul, el inferior negro. Están separados entre sí por un gran «Lago de Fuego» oblongo. El camino azul debe ser entendido como una corriente de agua; el negro, como un camino de tierra. Al final, a mano derecha, hay dos puertas, la Puerta del fuego y la Puerta de la oscuridad (de forma semicircular). Encima de la Puerta de la oscuridad está de guardia una criatura con cabeza de carnero y mirada extraña; tiene forma de momia y blande un cuchillo. Su nombre es «El que se opone al criminal». No es sino la primera de una serie de criaturas hostiles que se encontrarán sea cual sea el camino que se tome. Muchas de estas criaturas no están representadas; su presencia se afirma simplemente en el texto. Para superarlas, el viajero debe conocer su nombre y afirmar también su relación con poderes superiores. Por ejemplo, al mirar hacia El ceñudo, El de alta voz, El opresor, El que tiembla, y El que está caliente, que se congregan en la segunda curva del camino azul superior, el viajero dice:

Soy un Espíritu, Señor de los Espíritus.
El Espíritu que yo creo existe como Espíritu;
lo que odio no existe.
Soy el que da vueltas por su lago
en el fuego de Ra, Señor de la Luz.
Soy el que hace el mes,
quien anuncia el medio mes.
El ojo de Horus gira cerca de mí,
Thoth cruza el cielo delante de mí.
Paso a salvo[366].

Este modelo de desafío y respuesta es una de las características fundamentales del viaje al Otro Mundo. Lo encontramos en los *Textos de las pirámides* del Imperio Antiguo cuando el viajero de las estrellas es desafiado por el gran toro del cielo, que guarda los caminos del cielo[367]. Para lograr superar al toro es esencial que uno sepa quién es y adónde va, y que afirme la capacidad propia para ir allí. En el capítulo del *Libro de los dos caminos* que estamos considerando, el desafío único del toro se multiplica en una serie de desafíos de los guardianes de los recodos, todos los cuales tienen nombres de pesadilla: El saltador, El ardiente, La del cuchillo, El que maldice, El tragador, El vigilante, El que es perspicaz, Aquél cuyo rostro es espantoso; son sólo algunos de los demonios del curso de agua superior. En el camino inferior hay una marcada disminución en el número de demonios guardianes; pero aunque menores en número no son menos formidables. Incluyen Cuchillo, Rostro de hipopótamo con fuerza salvaje, Rostro repulsivo que vive sobre excrementos, etc. Como con los demonios del camino superior, hay que enfrentarse a ellos con afirmaciones de resolución y pureza interior. No obstante, la principal diferencia entre los dos caminos estriba menos en la cantidad de demonios que hay en uno u otro que en la relación que el viajero adopta con Ra u Osiris. El paso por el camino de tierra inferior parece requerir una devoción especial a Ra, mientras que el paso por el curso de agua superior se emprende fundamentalmente con referencia a Osiris. Sin embargo, la diferencia entre los dos caminos nunca se explica con claridad, y en la época del Imperio Nuevo llega a quedar absorbida por una gran diversidad de imágenes del viaje al Otro Mundo.

No obstante, existe una continuidad básica en la concepción del Otro Mundo como un agregado de numerosas regiones que hay que atravesar. En el Imperio Nuevo, los mapas subrayan las cualidades específicas de las diferentes regiones. Uno de esos mapas, del papiro del escriba Userhat (XVIII dinastía), aparece en la figura 10.9. El Campo de los juncos está aquí dividido en quince «montículos» *(aats)*, y es evidente que el aspecto en gran medida benévolo del Campo de los juncos del Imperio Medio se ha transformado en algo en verdad más exigente. El texto empieza arriba a la derecha, y desciende a través de las diferentes protuberancias, algunas de las cuales son evidentemente lugares difíciles. Por ejemplo, la forma de U que está en ese mismo lado (hacia el centro, a la derecha) es una región de fuego llamada «Cuernos de fuego», mientras que inmediatamente debajo hay una «Montaña, sumamente alta». La región tercera empezando por abajo, a la derecha, está gobernada por el dios que es llamado de manera inquietante «El derrocador de peces». Como veremos, viajar a través del Otro Mundo en la forma de pez era un peligro que se debía evitar. Hacia el centro, a la



10.9. Campo de los juncos del Imperio Nuevo.
Papiro de Userhat. XVIII dinastía.

izquierda, la zona con forma de casa tiene inscrito «Aquí reside el destructor divino de las almas». Inmediatamente debajo, la región con forma de S es una región de «aguas impetuosas». Mirando el mapa en su conjunto se observa la presencia de varias serpientes entre los diferentes montículos, que se suman a la atmósfera general de amenaza transmitida por el mapa.

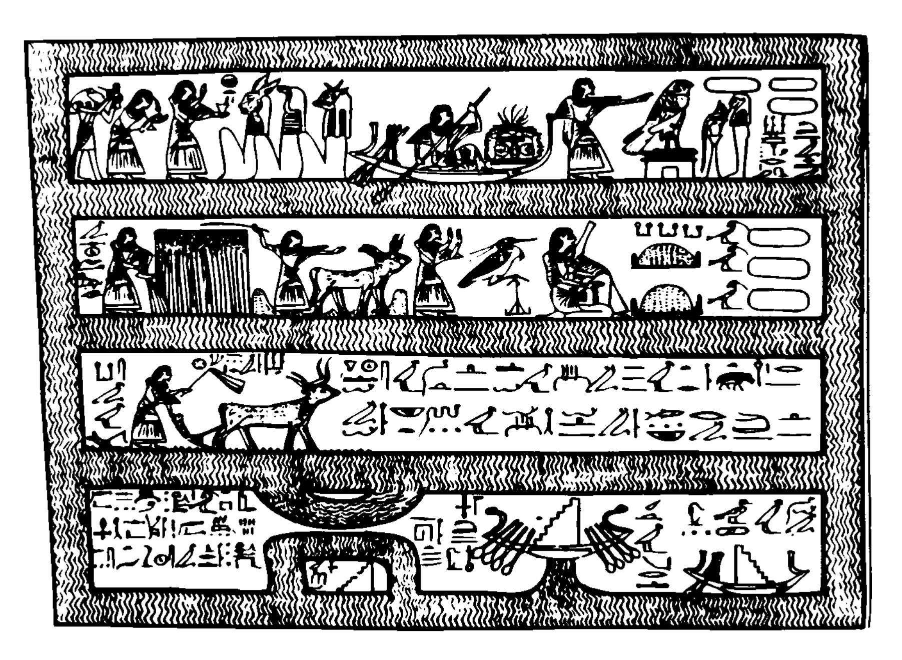
Lo que se puede deducir de éste y de otros mapas es que existe una variedad de estados arquetípicos del alma que el *ba* atraviesa en sus viajes al

Otro Mundo, pero cada estado es experimentado como un entorno exteriorizado. En el Otro Mundo no existe ningún ámbito físico, pues no es un mundo físico. Es más bien un mundo psíquico que surge a la persona de su propia condición psíquica. Así como en el sueño uno se encuentra en situaciones y contextos que reflejan el propio estado interior, así en el Otro Mundo lo que se le presenta a uno como entorno exterior no es sino un reflejo de las propias energías psíquicas. La sabiduría de la tradición cartográfica se manifiesta en el trazado de mapas, como entornos psíquicos, de una variedad de posibles estados arquetípicos del alma. De este modo se nos permite comprender «dónde está uno» y pasar de una región a otra. El progreso a través del Otro Mundo consiste en una purificación gradual del *ba* de todos aquellos elementos que carecen espiritualmente de armonía. De esta manera, el entorno «exterior» en el que se encuentra cambia gradualmente y se hace menos amenazador o feo, y más bello y pacífico.

No todos los montículos llevan nombres negativos. Hay un montículo de los espíritus, por ejemplo (debajo de la «Montaña, sumamente alta»), y el conjunto de la región es presentado como la «tierra de belleza oculta [Amentet] donde los dioses viven de pasteles y cerveza». El Campo de los juncos, según parece, está penetrado por mundos superiores, y la presencia benevolente de seres espirituales elevados siempre se puede experimentar ahí si se está abierto a ello. Por esta razón existen también muchos mapas del Otro Mundo del Imperio Nuevo que lo muestran como una especie de paraíso. Pues, en potencia, es justamente eso. La figura 10.10, del papiro de Ani[368], contiene muchas de las características de los mapas anteriores del Imperio Medio: el carácter acuoso del Campo de los juncos, la existencia de islas, barcas y escaleras. Pero muestra también a Ani asociándose con los dioses que habitan en esa región. Arriba a la izquierda realiza ofrendas a tres deidades con cabeza de animal, rema en su bote y se dirige a un halcón divino, símbolo de Horus. Debajo de las tres islas, el texto dice: «Estar en paz en el Campo de la paz y tener aire para la nariz».

En el registro siguiente Ani, identificado aquí con Osiris, recoge una gran cosecha de grano y la trilla haciendo que un buey camine por encima. Levanta sus manos en adoración ante el pájaro bennu de Ra, y se sienta sosteniendo el cetro sagrado, ***kherp***; y al final, a la derecha, vemos tres signos de ***ka*** encima de dos montones de grano rojo y blanco respectivamente, y tres pájaros ***akh***, símbolo de los espíritus brillantes, delante de las islas en las que probablemente viven.

En el tercer registro, que muestra a Ani arando, se nos informa de que es una región perteneciente a un hipopótamo y que «el río tiene mil leguas de largo». Finalmente, en el registro inferior, están amarradas dos bar-



10.10. El Campo de los juncos como Paraíso. Papiro de Ani.

cas, cada una con un tramo de peldaños, y hay dos islas, una de las cuales tiene un tercer tramo de peldaños. Se nos dice que aquí el dios es Osiris, y que esta región es «la sede de los brillantes *[akhs]* [...] los muertos bienaventurados que son llevados a la perfección». Se dice de ellos que siegan trigo de tres codos de altura.

Mapas como éste han llevado a algunos egiptólogos a equiparar el Campo de los juncos con los Campos Elíseos de los griegos[369]. Pero es importante recordar que esa experiencia positiva del Otro Mundo supone que se ha pasado ya por las purificaciones que también son fundamentales en la antigua concepción egipcia del Otro Mundo y se ha sido completamente transformado por ellas. Adopta ese aspecto soleado y benévolo sólo para quienes han pasado por los encuentros más oscuros y sombríos que le rodean a uno cuando entra por vez primera en este lugar misterioso.

Imágenes del viaje

Una vez nos hemos hecho una idea de la variedad de los posibles ámbitos del Otro Mundo a partir de los mapas mencionados, podemos inves-

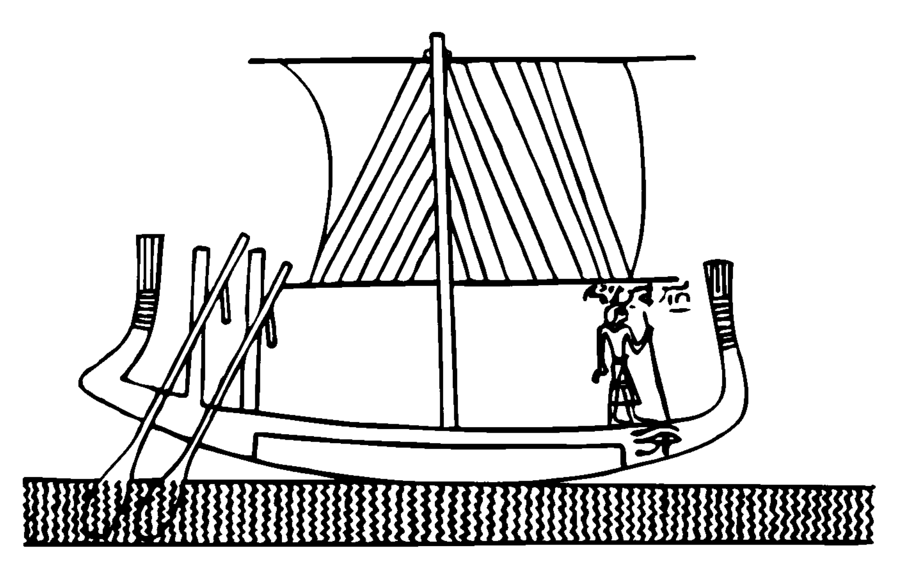
tigar ahora con más detalle el tipo de experiencias que tienen los viajeros cuando circulan por el Otro Mundo. Al ser predominantemente acuático, el modo más conveniente de atravesar el Otro Mundo es en barca. En el Egipto antiguo, la barca era el medio principal de transporte no sólo en los pantanos, sino también a lo largo y ancho del valle del Nilo, en el río y los canales adyacentes a él. Los cursos de agua eran las principales arterias de comunicación, más convenientes y rápidos que los caminos para viajar a pie o en burro.

En el Otro Mundo, las corrientes de agua eran atravesadas con la incómoda conciencia de que bajo ellas acechaba la presencia espantosa de la serpiente enemiga Apofis. En algunos textos del Otro Mundo de Imperio Nuevo, la barca de Ra aparece navegando literalmente sobre el lomo ondulante de la serpiente. La figura 10.11 (del *Libro de los muertos*) no muestra a la serpiente, pero el texto que acompaña a la ilustración se refiere explícitamente a las tensiones experimentadas por el viajero que, para llegar a su «padre» Osiris, debe viajar sobre el lomo de Apofis. El texto está dirigido al «conductor de la barca», cuya identidad se revela en la última estrofa: es el «espíritu brillante» propio del viajero, la parte de uno mismo que se puede aspirar a ver en el curso de esta parte temible del viaje. Puesto que no se trata aquí de un viaje físico, la barca se comprende mejor como una imagen de la cualidad espiritual o psicoespiritual sobre la que uno se puede apoyar y sostener para que le lleve a través de este encuentro indirecto con el poder adverso de Apofis.

Oh tú, que traes la barca
sobre el lomo malvado de Apofis,
tráeme la barca,
ata firme la cuerda en paz, en paz.

¡Ven, ven! ¡Deprisa, deprisa!,
pues he venido a ver a mi padre Osiris,
Señor del Rojo Vestido,
que ha logrado autoridad con alegría de corazón.

¡Oh Señor de la Tormenta, aquel que navega,
oh tú que navegas sobre el lomo perverso de Apofis!
[...] ¡Oh tú, que te encargas de la barca misteriosa!
¡Oh tú, que encadenas a Apofis!
Tráeme la barca,
ata firmemente la cuerda para mí
para que pueda navegar.



10.11. Nu viaja en su barco a través del Otro Mundo. Papiro de Nu. XVIII dinastía.

Esta tierra es funesta,
las estrellas han perdido el equilibrio
y han caído de bruces
y no pueden levantarse de nuevo.
Voy a la deriva como quien ha sufrido un naufragio.

Que mi Espíritu Brillante, mi hermano, venga a mí,
para que yo pueda salir hacia el lugar
que mi Espíritu conoce[370].

En algunos textos, entablar contacto con el conductor de la barca, el espíritu brillante, está lleno de dificultades. Uno ya no trata con una entidad, sino con dos. Pues además del conductor de la barca, que actúa también como barquero que le llevará a uno a través (o a lo largo) de las aguas, está también el «guardián de la barca». El guardián de la barca es otro aspecto, tal vez un nivel más profundo, del espíritu brillante; y por ser más profundo, de más difícil acceso. Del guardián se dice en ocasiones que duerme y que debe ser despertado por el barquero. En el texto siguiente, el guardián de la barca tiene por nombre Aqen, mientras que el barquero se llama Mahaf, nombre que puede ser interpretado como «El que ve tras él». Aparece en la figura 10.12 como un hombre con la cabeza completamente girada,

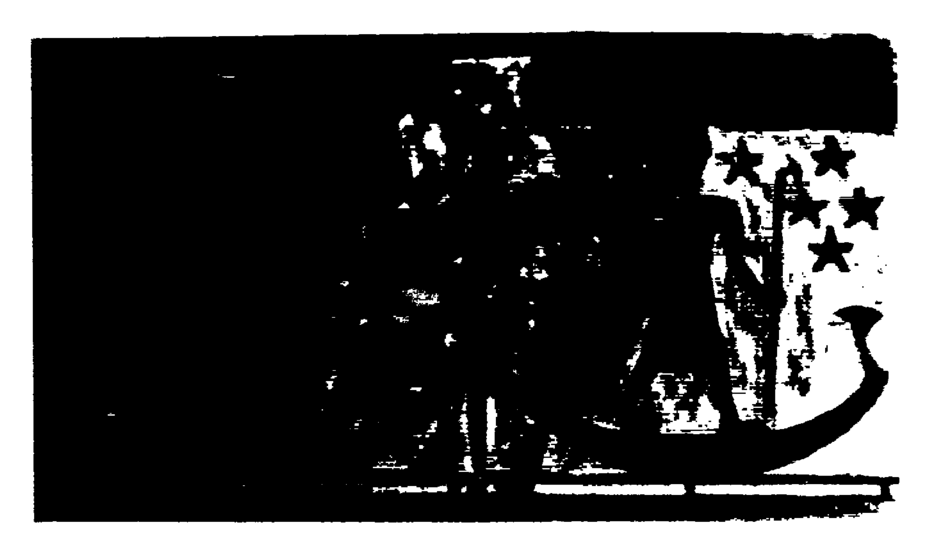


10.12. El barquero, El que ve detrás de sí. Papiro de Ani.

de manera que se orienta en dirección contraria al resto de su cuerpo y contraria también al sentido del viaje. La imagen recuerda a las representaciones del dios Osiris como la constelación Orión en el firmamento sur. Es representado con frecuencia como un hombre de amplia zancada, que viaja en una barca, con el rostro vuelto para mirar hacia atrás (fig. 10.13). En realidad, mira hacia atrás a Isis, la vaca divina, que como la estrella Sirio era fiel compañera de Orión. Entre ellos está su hijo Horus, posado en un tallo de papiro. Esto sugiere una relación entre el barquero y el dios Osiris, así como la localización celestial de la navegación por las aguas.

En el texto (al que nos hemos referido en el cap. 9) se hace evidente que es necesario que el viajero esté entero y completo, lo que implica que él, como Osiris, ha pasado por un proceso de desmembramiento. El diálogo con el barquero comienza así:

VIAJERO: Oh Mahaf, tú que estás dotado de vida, despierta a Aqen para mí, pues, como ves, he venido.
MAHAF: ¿Quién eres tú, el que viene?
VIAJERO: Soy un mago.
MAHAF: ¿Estás completo?
VIAJERO: Estoy completo.
MAHAF: ¿Estás equipado?



10.13. Isis, Horus y Osiris como constelaciones del firmamento sur. Templo de Hathor, Denderah.

VIAJERO: Estoy equipado.
MAHAF: ¿Has curado tus miembros?
VIAJERO: He curado los miembros.
MAHAF: ¿Cuáles son los miembros, mago?
VIAJERO: Son el brazo y la pierna.
MAHAF: ¡Ten cuidado! ¿Dices que quieres cruzar al lado este del cielo? Si lo cruzas, ¿qué harás?
VIAJERO: Gobernaré las ciudades, gobernaré los pueblos, conoceré a los ricos y daré a los pobres, prepararé pasteles para ti cuando vaya río abajo y pan cuando vaya río arriba. Oh Mahaf, puesto que estás dotado de vida, despierta a Aqen por mí, pues, como ves, he venido.

Mahaf no está todavía satisfecho y lanza más preguntas crípticas al viajero, que le responde de manera igualmente críptica. Al final, va a despertar a Aqen, pero regresa diciendo: «No se despierta». Finalmente el viajero, renunciando a la ayuda de Mahaf, se las arregla para llegar hasta Aqen y despertar a este ser profundamente soñoliento.

AQEN: ¿Qué pasa? Estaba dormido.
VIAJERO: Oh Aqen, tú que estás dotado de vida, tráeme esto, pues, como ves, he venido.

AQEN: ¿Quién eres tú, el que ha venido?
VIAJERO: Soy un mago.
AQEN: ¿Estás completo?
VIAJERO: Estoy completo.
AQEN: ¿Estás equipado?
VIAJERO: Estoy equipado.
AQEN: ¿Has cuidado de los dos miembros?
VIAJERO: He cuidado de los dos miembros. .
AQEN: ¿Cuáles son los dos miembros, mago?
VIAJERO: Son el brazo y la pierna. Oh Aqen, tú que estás dotado de vida, tráeme esto, pues, como ves, he venido.

Y de esta manera, un diálogo prácticamente idéntico se sigue con Aqen. Pero Aqen pretende ahora que la barca no está equipada. No tiene achicador, ni palos, ni baos, ni aparejos. El viajero debe mostrar que tiene poder para conseguir todas esas cosas. En otras palabras, el viajero debe construir él mismo, o reconstruir, la barca «desmembrada». Es tal vez digno de señalar aquí que las grandes barcazas enterradas cerca de las pirámides de Gizeh no fueron enterradas enteras, sino en trozos. Esas barcas, probablemente destinadas a servir como vehículos para el viaje al Otro Mundo, tenían que ser reunidas también por el viajero al Otro Mundo.

Cuando el trabajo de reunir la barca es finalmente completado, hay un intercambio final y de algún modo desconcertante entre Aqen y el viajero.

AQEN: ¿Tienes poder sobre lo que no te he traído, mago? El dios augusto dirá: «¿Me has traído a un hombre que no conoce el número de sus dedos?».
VIAJERO: Sé cómo contar mis dedos; coge uno, coge el segundo, apágalo, quítalo, dámelo, sé amable conmigo; no lo sueltes; no tengas piedad; haz que el Ojo brille; dame el Ojo[371].

Esta misteriosa respuesta se refiere al mito en el que el ojo de Horus es arrancado por Seth, pero le es repuesto después más «completo» y más capaz de ver por haber sido arrancado. Hay una serie de frases en los *Textos de las pirámides* que se refieren a esto, una de las cuales dice lo siguiente:

Oh rey, toma para ti el dedo de Seth,
que hace que el ojo claro de Horus vea.
Oh rey, coge para ti el ojo claro de Horus,
que es iluminado por la punta del dedo de Seth[372].

El interrogatorio de Aqen al viajero se comprende mejor como medio

de comprobar en qué medida el viajero ha integrado y metamorfoseado el poder negativo de Seth para que provoque claridad de visión. La profundidad y complejidad de la respuesta del viajero se aprecia mejor cuando se comprende que el cerrojo de la nave del templo que contiene la imagen divina se llamaba también «el dedo de Seth». Además, se hablaba igualmente de manera indirecta del falo flamígero de Seth como su «dedo», lo que explica por qué el viajero habla de «apagar» su dedo[373]. El aspecto libre y violento de la energía libidinal que representa Seth debe ser domesticado o reorientado de manera positiva para que el viajero cruce las aguas.

Es probable que el agua se identifique aquí con el gran río celestial, la Vía Láctea, que figuraba de manera preeminente en la antigua visión egipcia de la situación celestial del viaje por el Otro Mundo. Pero la imagen del agua que el viajero tiene que atravesar es universal en relación con la mitología del Otro Mundo. El agua representa un gran obstáculo que debe ser superado para alcanzar un nivel superior de conciencia, y de este modo situarse en un entorno psicoespiritual diferente. Que uno se sitúe en el cielo o en otro lugar es menos importante que el cruce del agua para el desarrollo de la conciencia. Se recordará que la imagen de cruzar el agua en barca incluía el reconocimiento de que bajo el agua vive el poderoso adversario Apofis. El *Libro de los muertos* difícilmente podía contentarse con un relato tan decepcionantemente simple de la travesía del reino de las energías psíquicas como subir a una barca y remar. Este viaje no era de ningún modo fácil, y las dificultades a las que los viajeros se enfrentaban se representaban como una serie de imágenes de encuentros con monstruos, demonios y animales salvajes; todos ellos lanzados por Apofis (o el poder adversario) para hacer frente a la conciencia de quienes trataban de avanzar a través de esta zona incómoda. De esos encuentros trataremos a continuación.

11. Los tormentos del Otro Mundo

Aire, agua y fuego

El conjunto de imágenes relativas a la travesía de las regiones acuosas del Otro Mundo en barca es compleja y de múltiples niveles. Ya hemos visto que implica las ideas asociadas de un barquero y un guardián de la barca, así como la presencia oculta de Apofis, la serpiente adversaria, bajo la superficie de las aguas. La barca misma es una poderosa imagen simbólica de la capacidad del alma para llevar adelante un viaje a través de múltiples pruebas y peligros. La exigencia de que cada uno construya su propia barca indica claramente que se suponía un cierto grado de realización espiritual. Los viajeros no sólo aportan las barcas; deben conocer todos los detalles de cómo se monta una barca y deben luego montarla. Cada parte de la barca tiene su significado simbólico y debe ser entendida como poseedora de unas cualidades interiores específicas.

Esto es especialmente evidente en el caso de la vela que, jeroglíficamente, significa aire, viento o aliento. El Otro Mundo se describe muy a menudo como un lugar sin aire[374], pues el único aire que se debe respirar allí es *maat*, la verdad. Esto es lo único que sustenta al espíritu; por eso se pensaba que todos los dioses respiraban *maat*, el aire divino que impregna el universo. En la medida en que uno haya vivido en la tierra inconsciente del aire divino, debe experimentar el Otro Mundo como un lugar sofocante. En el capítulo 54 del *Libro de los muertos*, el viajero suplica: «Oh Atum, dame el dulce aliento que está en tu nariz»[375]. La oración continúa con la afirmación de que el viajero es el huevo del Gran Cacareador, una forma del dios de la tierra Geb que, como ganso divino, pone el huevo primordial del que sale el mundo al principio del tiempo:

> Yo soy el Huevo que está en el Gran Cacareador,
> y observo y guardo esa cosa poderosa
> que ha nacido
> y con la que el dios Geb ha inaugurado la tierra[376].

Respirar el aire divino es renacer en el mundo del espíritu, y por lo tan-



11.1. Ani lleva una vela, el jeroglífico para el aire, que espera respirar en el Otro Mundo. Papiro de Ani. XVIII dinastía.

to es recapitular las primeras fases esenciales de la creación. Uno debe volver al huevo para germinar de nuevo como un espíritu viviente, respirando el aire de los dioses[377]: «Como [el huevo] germina, así yo germino, / como él vive, así yo vivo, / como él respira, así respiro yo»[378]. Así dice Nu. Hay muchos capítulos en el *Libro de los muertos* que tratan de asegurar que el viajero tenga aire para respirar. La figura 11.1 muestra a Ani sosteniendo ante su nariz la vela jeroglífica cuando pronuncia su oración y espera su renacimiento espiritual.

Respirando el aire de los dioses se puede evitar el destino de quedar atrapado en la red arrojada por los tres babuinos que aparecen en la figura 11.2. Los babuinos se reúnen habitualmente justo antes de la salida y de la puesta del sol en el Egipto antiguo, para marcar la salida y la puesta del sol con su baile y parloteo bulliciosos. Se pensaba que eran como los guardia-



11.2. Tres babuinos tratan de atrapar almas que, al viajar sumergidas en el agua, pierden su forma humana y adoptan la forma de pez. Papiro de Nefer-Ubenef. Imperio Nuevo.

nes de las puertas de las montañas orientales y occidentales a través de las que pasaba el sol en su camino de salida y luego de entrada en el Otro Mundo. Los babuinos eran también los animales sagrados de Thoth, el dios de la sabiduría y el poder del conocimiento. El pez, que vive en el elemento agua, era una imagen del alma ignorante o no desarrollada. Según Herodoto, el pescado no formaba parte de la dieta de los sacerdotes[379]. Es significativo que, de los seis jeroglíficos de peces, cuatro de ellos tengan connotaciones negativas –«abominación», «hediondo», «descontento» y «cadáver»–. Si el Otro Mundo es un lugar acuoso, lo último que uno debería tratar de hacer es nadar en él como un pez. El elemento agua, para

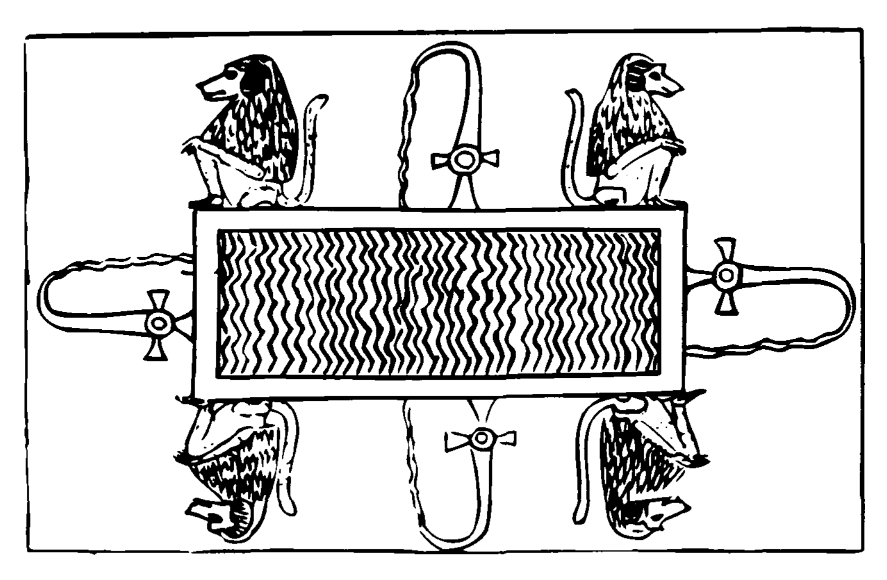


11.3. Nakht escapa de la red.
Papiro de Nakht. XVIII dinastía.

los egipcios, era el elemento que habitaban las criaturas sethianas, el cocodrilo, el hipopótamo, la serpiente de agua. El pez mismo era considerado una criatura sethiana: ¿no fueron tres especies de peces del Nilo las que se comieron el pene de Osiris?[380] ¿Y cómo llegó Osiris a estar en el Nilo? Fue a través de las malvadas maquinaciones de Seth, que lo arrojó a las oscuras profundidades del río donde ninguna luz del sol podía penetrar. Allí languideció Osiris como el «Ahogado»[381], el asfixiado por el agua, sin aire para respirar.

La figura 11.2 se puede ver, pues, como la descripción de un peligro específico relacionado con el paso al Otro Mundo: que el *ba* de uno ni conserve su forma humana ni logre su manifestación como un pájaro, sino que adopte la forma de un pez, porque la psique de uno esté más armonizada con el elemento agua que con el aire. Algunas frases del filósofo efesio Heráclito parecen particularmente pertinentes aquí, por ejemplo: «Para las almas es muerte convertirse en agua», y «un alma seca es más sabia y mejor»[382]. El alma seca *(ba)* de Nefer-Ubenef se representa arrodillada, arriba y a la izquierda de los babuinos, preservando su forma humana: pues Nefer-Ubenef («hermoso y brillante») es señor de los elementos.

La figura 11.3 muestra a Nakht escapando indemne de la horrible red. La ilustración es una imagen de inmunidad frente a la posibilidad de ser



11.4. El Lago de Fuego. Papiro de Ani.

atrapado y quedar enredado en las energías negativas. En el capítulo 153a del *Libro de los muertos* se dice que la red llega desde el cielo a la tierra. Nakht grita de manera desafiante:

> ¡Oh vosotros, pescadores que recorréis la residencia de las aguas,
> vosotros no me atraparéis en vuestra red
> en la que cogéis a los inertes!
> ¡No me cogeréis en vuestra red
> en la que cogéis a los vagabundos!
> [...] Escapé de sus garras,
> me levanté como Sobek [el dios cocodrilo].
> Como un pájaro, vuelo lejos de vosotros,
> de vosotros que pescáis con dedos ocultos[383].

Nakht conoce el secreto de cómo transformarse en pájaro, en el pájaro *ba*. Pero ésta es sólo una razón por la que puede evitar ser atrapado. La otra razón es que conoce los nombres de cada parte de la red y procede a demostrar su conocimiento hasta del menor detalle. Cada parte de la red es nombrada como un miembro de un dios: el carrete es el dedo medio de Sokar, el guardabaos es el muslo de Shemu, la válvula es la mano de Isis, etc. Algunas partes son armas de los dioses y otras son algún objeto perteneciente a un dios. Nakht da una larga y compleja interpretación de las co-

rrespondencias esotéricas de las partes de la red, y concluye con la siguiente afirmación:

> Oh vosotros, pescadores [...]
> no me cogeréis en vuestra red,
> no me atraparéis en vuestra red
> en la que atrapáis a los inertes,
> y a los que son terrestres.
> Pues la conozco.
> La conozco desde sus flotadores superiores
> a sus lastres inferiores.
> Aquí estoy.
> He venido con un carrete en la mano,
> con la válvula en la mano.
> He venido y he entrado.
> Golpeo y atrapo[384].

Nakht conoce la red tan bien que demuestra que tiene poder sobre ella. No sólo no es un pez, sino que por su conocimiento de la red pretende ser un pescador.

Sin embargo, el agua no es sólo un símbolo de los estados negativos de conciencia que impiden respirar el aire divino, es también un símbolo de purificación. Todo templo del Egipto antiguo tenía un lago sagrado en el que los sacerdotes se debían lavar cada mañana antes de entrar al templo. El aspecto purificador del agua se señala a menudo por su combinación con el elemento fuego. En el mapa de los Dos Caminos del Imperio Medio (fig. 10.8) ya encontramos el «río de fuego» que separa el camino superior del inferior. Pero, además de los ríos de fuego, en el Otro Mundo había también lagos de fuego. Uno de esos lagos está representado en la figura 11.4, del papiro de Ani. El lago está lleno de agua ardiente, hecho que se subraya no sólo porque el agua esté coloreada de rojo, sino también por el jeroglífico a los cuatro lados del lago, que significa «fuego».

En las cuatro esquinas del lago aparecen una vez más los babuinos. La razón por la que están presentes es que el lago de fuego es el escenario en el que nace Ra. En realidad, es creado por el nacimiento de Ra. Según la mitología de la creación del Egipto antiguo, se pensaba que el lugar de nacimiento de Ra fue la Tierra Primera que surgió del oscuro Océano Primordial de Nun. Esta Tierra Primera –en ocasiones también representada como un loto o un huevo– era mencionada como la Isla de Fuego porque ardía con la presencia deslumbrante de Ra. Era tal la intensidad de la aparición primera de Ra en el alba del tiempo, que las aguas que rodeaban su

lugar de nacimiento se calentaron también y, por decirlo así, se incendiaron. Para los egipcios, el nacimiento de Ra en el gran océano era un acontecimiento repetido cada día cuando, al amanecer, todo el firmamento se enciende y adquiere un rojo llameante. Así como los babuinos de Thoth saludaban acaloradamente todas las mañanas el amanecer del sol, así saludaron la primera salida de Ra del océano primordial, alegrándose cuando sus rayos iluminaron la oscuridad circundante.

Es a este portentoso acontecimiento primordial adonde el viajero del Otro Mundo es proyectado cuando llega al Lago de Fuego. El capítulo 17 del *Libro de los muertos* advierte que: «en lo que respecta al Lago de Fuego, aquellos que intenten cruzarlo y que sean impuros caerán entre los cuchillos»[385].

El Lago de Fuego amenaza con cortar todo lo que es impuro en el alma; por eso, si una persona entra en él plenamente identificada con aquellos aspectos de sí misma no regenerados e incapaces de transmitir la luz vivificadora de Ra, entonces sufrirá un tormento similar al ser cortado en pedazos. Ese destino es vívidamente descrito en la división undécima del *Libro de lo que hay en el Otro Mundo*, donde los «enemigos de Osiris» son cortados con cuchillos y quemados. Pero, como diría más tarde santa Catalina de Génova, «el fuego del infierno es simplemente la luz de Dios tal como la experimentan aquellos que la rechazan»[386]. Al volverse uno mismo hacia él y someterse a su dolor abrasador, purificador, el Lago de Fuego pierde su aspecto destructor y se convierte en el medio esencial de la transformación interior. Así encontramos, en el capítulo 126 del *Libro de los muertos*, la siguiente oración dirigida a los cuatro babuinos:

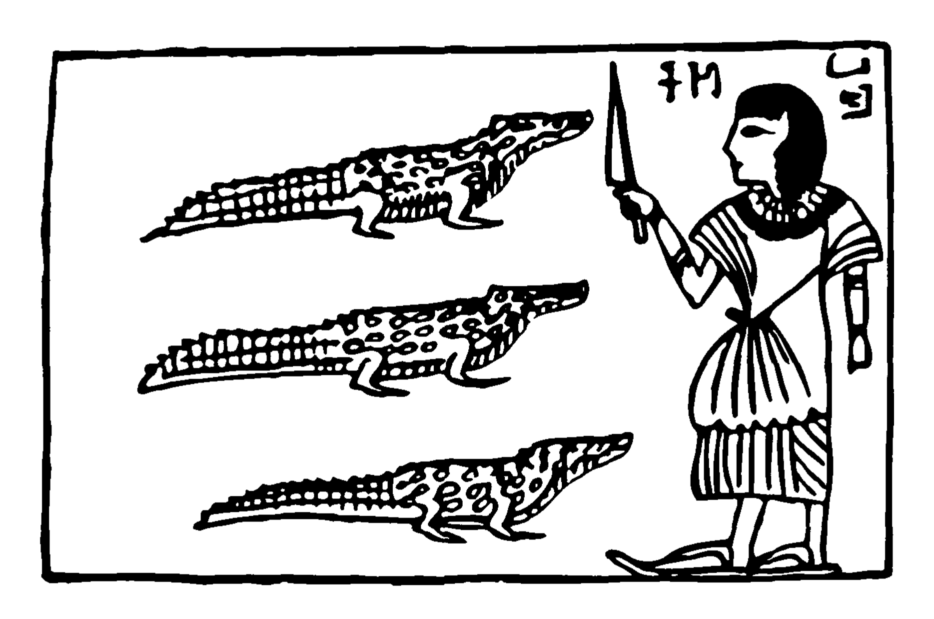
> Homenaje a vosotros, cuatro babuinos,
> que os sentáis en la proa del barco de Ra,
> que hacéis que avance la verdad de Dios,
> que me concedéis mi debilidad y mi fuerza,
> que pacificáis a los dioses con la llama que surge de vuestra nariz,
> que presentáis ofrendas santas a los dioses
> y ofrendas invocatorias a los Brillantes,
> que vivís en *maat*, que tragáis *maat*,
> cuyos corazones no albergan mentira,
> que detestan la falsedad:
> ¡Purificad el mal que está en mí!
> ¡Destruid toda la falsedad que hay en mí!
> ¡Curad las heridas que tengo en la tierra!
> ¡Expulsad todo el mal que se agarra a mí![387]

Los animales hostiles

El encuentro con los babuinos no es sino el primero de una serie de encuentros con diversos animales habitantes del Otro Mundo. A veces las formas animales que salen al encuentro del viajero no son reconocibles; son tan monstruosas que la naturaleza no podría encontrar nada en sí misma para darles encarnación física, y sin embargo existen en el mundo de la psique, pues las energías de la psique pueden ser más feas y más bestiales que las de cualquier bestia que viva en la naturaleza. Ser abordado por tales formas –sean de animales conocidos o de monstruos desconocidos– es ser abordado por energías que siguen agarradas al aura psíquica de uno mismo y que se objetivan en el Otro Mundo.

El viaje a través del Otro Mundo es un viaje purificador. A lo largo de él, el *ba* debe liberarse de aquellos elementos de su naturaleza que no están en consonancia con *maat*. Y este proceso se representa en tres etapas: en primer lugar, la energía negativa se le presenta al viajero como una fuerza autónoma, habitualmente una bestia de algún tipo. Esta etapa puede ser, desde luego, precipitada por el viajero más consciente, que ha aprendido a objetivar activamente la energía bloqueadora en una imagen visual específica. Segundo, el viajero y la fuerza opositora entablan combate. El adversario quiere robar el corazón del viajero, llevarse su poder mágico, o matar su alma, esto es, separar al *ba* de todo contacto con su fuente espiritual. El objeto del viajero, por el contrario, no es matar ni eliminar al adversario, sino más bien dominarlo. Esto se simboliza a menudo por el acto de «volver la cabeza» de la bestia que viene contra él. Y este acto de «volver la cabeza» puede ser concebido como la tercera etapa del proceso. Pues al realizar esta difícil proeza, uno gana realmente para sí mismo –para su propósito superior– toda la energía negativa que inicialmente tenía en su contra. Esta apropiación de la energía negativa –la transformación de los propios demonios en daimones benéficos, como ha señalado un psicólogo moderno[388]– es crucial para la idea global de viajar por el Otro Mundo y no quedarse allí meramente estancado.

En la figura 11.5 aparecen súbitamente en el camino tres cocodrilos que desafían al viajero del Otro Mundo (en este caso, Nakht), amenazando con robar su poder mágico y destruir su alma. ¿Cómo debemos comprender esta imagen de los tres cocodrilos? Una de las características de esta criatura es que puede esconderse en las profundidades de un río o canal, y pasar completamente inadvertido. Uno se puede creer completamente a salvo, pensando que no hay ningún peligro en absoluto, porque no puede ver signo alguno de la presencia del cocodrilo. El cocodrilo tiene esta capacidad de ocultarse más allá del alcance de la conciencia humana, y esto es lo que lo hace tan aterrador. Es un animal que puede atacar desde una



11.5. Tres cocodrilos aparecen en el camino. Papiro de Nakht.

ocultación completa. Una vez en poder de sus garras mortales, el destino está sellado: no hay indulto.

Este aspecto de la naturaleza del cocodrilo es lo más importante para los viajeros del Otro Mundo. Pues en el Otro Mundo uno encuentra cocodrilos en el plano psíquico que están a la espera en las profundidades del inconsciente y cuyo objetivo es arrastrar hacia abajo al viajero imprudente. El destino del alma es entonces, como el destino del cuerpo en el plano físico, ahogarse en las aguas oscuras y convertirse en alimento de esta criatura despiadada.

El principal deseo del cocodrilo es consumir la magia que es la posesión principal del alma. Los viajeros deben por tanto armarse con un cuchillo y pronunciar estas palabras de poder:

¡Atrás! ¡Cede el paso!
¡Atrás, cocodrilo del demonio!
¡No me atacarás,
pues mi magia vive en mí!

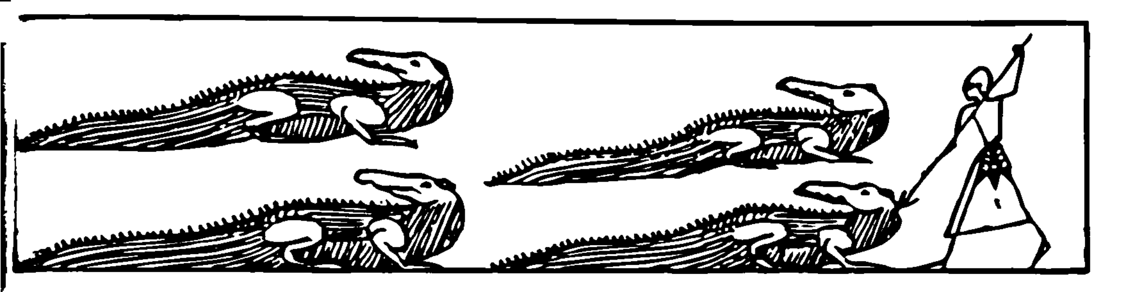
Que no tenga que decir tu nombre
al Gran Dios que ha permitido que aparezcas[389].

El viajero demuestra así que conoce el nombre de cada cocodrilo. Al hacerlo, concentra la luz del conocimiento consciente para llevarla sobre los poderes oscuros y temibles que se le oponen. Si este conocimiento consciente se mantuviera en el nivel de la conciencia divina de Ra, que es lo que el viajero amenaza con hacer al «decir» el nombre al Gran Dios, los enemigos cocodrilos serían vencidos por completo. Pues ningún cocodrilo puede resistir el resplandor ardiente de Ra. La capacidad para discernir la naturaleza verdadera del enemigo, y luego nombrarlo, está quizá simbolizada por el largo cuchillo que blande Nakht. Es el cuchillo del discernimiento, de la conciencia clara que ni el temor ni el deseo pueden embotar, sino que es, por decirlo así, afilado por la devoción a la verdad, o *maat*. Los cocodrilos dejan escapar: «Tu rostro está vuelto hacia *maat*». Nakht entonces pronuncia las palabras de un conjuro en el que él mismo se apropia de la esencia de los enemigos cocodrilos que quieren robar su magia. Cuando canta sus palabras de poder, se vuelve visiblemente mayor que sus adversarios, que parecen encogerse ante él.

> Como el cielo encierra a las estrellas
> y como la magia *[heka]* encierra todo lo que está en su poder,
> así mi boca encierra la magia que está en ella.
> Mis dientes son cuchillos de sílex,
> y mis muelas están llenas de veneno.
> ¡Oh tú, cocodrilo, que quieres tragar mi magia,
> no te la llevarás!
> ¡Ningún cocodrilo que vive en la magia
> se llevará mi magia![390]

En la figura 11.6 otro viajero muestra la técnica de dar la vuelta a la cabeza de los cocodrilos para que miren hacia el otro lado. Ésta es una postura que los cocodrilos no pueden adoptar en el plano físico, pero varias ilustraciones de papiros antiguos atestiguan su posibilidad en el plano psíquico. Los cocodrilos aquí mostrados llegan al viajero desde las cuatro direcciones. Para tratar con ellos, él debe identificarse con una divinidad específica. Mirando al oeste, se identifica con Seth, el dios al que está consagrado el cocodrilo y que tiene autoridad sobre todos los cocodrilos. Mirando al este, es Osiris, el dios que triunfa sobre la muerte. Mirando al sur, es Soped, un dios estrella conectado con Sirio y renombrado por sus dientes afilados. Mirando al norte, se identifica con Atum, manantial inagotable de energía creadora.

El capítulo 32 del *Libro de los muertos* «para hacer retroceder al cocodrilo» finaliza con la siguiente y hermosa afirmación:



11.6. Volviendo la cabeza de los cocodrilos que vienen de cada uno de los cuatro puntos cardinales. Papiro de la XXVI dinastía.

Lo que existe está en el hueco de mi mano,
lo que no existe está en mi vientre,
estoy vestido y equipado con tu magia, oh Ra [...]
Mi cara está abierta,
mi corazón está en su sede,
y la serpiente *uraeus* está conmigo día tras día.
Yo soy Ra que por sí mismo se protege
y nada me abatirá[391].

Además de por cocodrilos, uno puede ser atacado también por jabalíes en el Otro Mundo. La figura **11.7** muestra de nuevo a Nakht, ahora armado aparentemente con una lanza, haciendo volver la cabeza a un jabalí. Como en la figura 11.6, la lanza es en realidad un arpón, el arma que Horus utiliza victoriosamente en su lucha contra Seth. En el *Libro de los muertos*, capítulo 12, se dice que Seth atacó a Horus con la forma de un jabalí, produciéndole serios daños en su ojo, esto es, en su facultad de visión. En la ilustración, el jabalí no es matado, pero la fuerza de su ataque es desviada por el diestro uso del arpón. Se observará que la serpiente es también trabada con una cuerda. Si uno no puede dar la vuelta a la cabeza del animal adversario, entonces parece que lo mejor que se puede hacer es atarlo.

Sin embargo, con las serpientes hay medios más eficaces de someter su energía que atarla literalmente. En la figura **11.8**, Ani somete a una serpiente con un palo ahorquillado destinado a este fin, con el que controla su cabeza mientras pone un pie en su cola. Esta ilustración es del capítulo 10 del *Libro de los muertos*, pero el texto que probablemente lo acompañaría es el del capítulo 39, «Para repeler a la serpiente Rerek», que es identificada en ese capítulo con Apofis, el adversario eterno de Ra. La otra eta-



11.7. Desviando el ataque
de un jabalí furioso. Papiro de Nakht.

pa consistente en girar la cabeza de la serpiente para que mire hacia el otro lado está ilustrada en cierto papiro del *Libro de los muertos*. En la figura 11.9, por ejemplo, se le da la vuelta a la serpiente y se la hace ir en la dirección por la que vino, mientras que en el texto que la acompaña el viajero recita el siguiente conjuro:

> ¡Atrás! ¡Repta hacia atrás!
> ¡Apártate de mí, serpiente!
> Ve a ahogarte en las Aguas de Nun,
> al lugar donde tu padre
> ha ordenado que se te dé muerte.
> ¡Apártate del divino lugar de nacimiento de Ra!
> Tiemblas de miedo,
> pues yo soy Ra a quien todos temen.
> ¡Retrocede, demonio, ante las flechas de su luz!
> Ra ha abatido tus palabras.
> Los dioses han girado tu cabeza hacia atrás,
> Mafdet [una diosa pantera] ha rasgado tu pecho,
> Selket [diosa escorpión] te ha encadenado,
> Maat ha completado tu destrucción[392].





11.8. Dominando a la serpiente.
Papiro de Ani.

11.9. Dando la vuelta a la serpiente.
Papiro de Nefer-Ubenef.

El encantamiento continúa, el viajero identifica a la serpiente con Apofis y a sí mismo con Ra, o el servidor de Ra, y por ello con la situación arquetípica descrita en el *Libro de lo que hay en el Otro Mundo*, que ya hemos examinado en el contexto de la batalla de Kadesh (cap. 5) y la magia de estado egipcia (cap. 7). Como hemos visto, en este texto esotérico del Imperio Nuevo la gran serpiente trata de impedir el progreso de Ra en su viaje a través de las regiones del Otro Mundo. La serpiente es primero cogida con lazo y acuchillada en puntos esenciales del cuerpo. Luego se le da la vuelta para que mire en la dirección en que Ra quiere viajar. Finalmente, en la culminante división duodécima del *Libro de lo que hay en el Otro Mundo*, Ra es llevado a través del cuerpo de la serpiente, entra por el final de la cola y «renace» por su boca. Las imágenes que se encuentran en el *Libro de los muertos* respecto del control y la reorientación de la energía de la serpiente deben por tanto ser comprendidas en el contexto del acontecimiento posterior del renacimiento de Ra, al que se alude en realidad en el texto del capítulo 39 que acabamos de citar. El renacimiento de Ra corresponde a la iniciación del viajero del Otro Mundo en el estado elevado de conciencia que carac-



11.10. El que mata el corazón. Papiro de Nefer-Ubenef.

teriza a quienes alcanzan una identificación interior con el *akh* o «espíritu brillante». El capítulo concluye con todos los dioses interviniendo al lado del viajero, ofreciendo exhortaciones y palabras de aliento.

La figura 11.10 muestra otro encuentro con una fuerza adversaria, que esta vez adopta la forma de una aparición monstruosa, mitad animal, mitad humana, que blande un cuchillo amenazadoramente delante del viajero. Para los egipcios antiguos, el corazón es el órgano del cuerpo simbólicamente asociado con la identidad espiritual propia (cap. 8). El corazón es siempre esencialmente puro. Vive en *maat.* En esta ilustración, la pureza del hombre sentado contrasta vivamente con la criatura de mirada viciosa, fea y licenciosa, cuya forma parece expresar la degradación completa de los instintos humanos. Esos monstruos, que personifican los instintos animales no integrados, pueden robar, herir o matar el corazón. Una vez más, es el principio de Horus el que protegerá al viajero de este tipo particular de ataque psíquico. Pero esto no se logra matando a la criatura, sino apropiándose de su poder. En el capítulo 29 del *Libro de los muertos*, el viajero insiste en que él mismo es El que mata al corazón, privando así al monstruoso adversario de su razón de ser:

Mi corazón está conmigo
y nunca podrá
serme arrebatado.

Soy el Señor de los corazones.
Soy el que mata el corazón.

Vivo en la Verdad *[maat]*,
y tengo mi ser en la Verdad.
Soy Horus, que habita en el corazón,
que tiene su morada en el centro del cuerpo.

Vivo diciendo lo que está en mi corazón,
y no me será arrebatado.
Mi corazón es mío,
y no será herido.
Ningún terror me someterá [...]

No he cometido ningún pecado contra los dioses;
no sufriré la derrota;
yo saldré victorioso[393].

Hay muchos sortilegios en el *Libro de los muertos* para garantizar la seguridad del corazón. No se trataba simplemente de que una persona necesitara proteger el corazón de las fuerzas adversarias que se le oponían desde el nivel de los instintos degenerados o no integrados. El mismo corazón, debido a su pureza innata, podía oponerse a la persona en el juicio final del alma. De la relación con el corazón, por lo tanto, dependía el destino del alma de la persona: el punto crítico era si el sentido de la identidad propia de la persona estaba centrado o no en el corazón. Si no lo estaba, entonces el corazón podía rechazar a la persona como a una extraña, como no perteneciente a él, cuando esa persona llegara a la Sala del Juicio. Visto desde esta perspectiva, el viaje a través del Otro Mundo era esencialmente un viaje hacia el corazón, hacia el núcleo vital y eterno del yo.

En la figura 11.11, Anubis ofrece el corazón de Nebseni a su *ba*. Es significativo que Anubis, el guía de las almas a través del Otro Mundo, tenga el papel de permitir que el alma se reúna con su corazón. En el texto que acompaña a la ilustración, el viajero pide que él y su corazón se unan en la Casa de los corazones, la Sala del Juicio. El «Lago de las flores» que aparece en el texto siguiente puede ser el lago lleno de lotos del renacimiento que aparece en ocasiones en los relieves y pinturas murales de Egipto.



11.11. Anubis ofrece el corazón
de Nebseni al *ba* de Nebseni.
Papiro de Nebseni. XVIII dinastía.

¡Que mi corazón esté conmigo en la Casa de los corazones!
¡Que mi corazón esté conmigo en la Casa de los corazones!
Que mi corazón esté conmigo, y permanezca allí,
o no comeré los pasteles de Osiris
en el lado oriental del Lago de las flores [...]

Mi conciencia está centrada en mi corazón,
tengo poder en mi corazón,
tengo poder en los brazos,
tengo poder en las piernas,
tengo poder para hacer lo que deseo.

Mi *ba* no está encadenado por mi cuerpo
en las puertas del Otro Mundo *[Amentet]*,
sino que entraré en paz
y saldré en paz[394].

Las puertas del Otro Mundo

Las imágenes del viaje a través del Otro Mundo que hemos examinado hasta aquí presuponen todas el entorno naturalista del Campo de los juncos considerado en el capítulo 10. Los peligros de los elementos, y de los animales y las figuras demoníacas que se oponen a los viajeros, son peligros que parecen encuadrarse en un paisaje naturalista, similar tal vez al del propio Egipto. Pero también se describía el Otro Mundo con un tipo de imágenes diferentes. Imágenes que correspondían no al paisaje natural, sino a un mundo de espacios arquitectónicos interiores: los pilones, puertas y salas del templo.

Como en el ser humano, así también en el corazón del templo –en su espacio más interior– estaba el santuario donde residía el dios. Para alcanzar el santuario interior y llegar ante el dios, había que atravesar una serie de barreras, siendo la más exterior los grandes muros del pilón exterior, en cuyo centro había una estrecha entrada (véase fig. 11.12). A lo largo de toda la historia egipcia, la población en general nunca puso el pie más allá de ese pilón exterior. El conjunto del templo era un espacio sagrado al que solamente el sacerdocio tenía acceso. Actualmente, la experiencia que se puede tener al acercarse a un templo egipcio, como el de Luxor, al final de la larga avenida de esfinges impasiblemente interrogantes, cuando los



11.12. Acceso al templo de Luxor.

muros del pilón se elevan por encima de uno, es la de sentirse cada vez más pequeño y más humilde. Uno se acerca a la casa del dios y el doble pilón es la barrera simbólica entre la conciencia profana, atrapada en las preocupaciones mundanas, y la conciencia dirigida hacia lo sagrado.

«Cuán profundamente estremecidos deben de haberse sentido quienes estaban allí», escribe Gottfried Richter,

> pues la experiencia que el templo egipcio ofrece a quienes se acercaban a él es ésta: primero deben encontrarse con un muro gigante, y luego atravesarlo, haciéndoles entrar en un interior que perfectamente puede albergar peligros enormes y totalmente ocultos[395].

Una vez atravesado el pilón exterior, uno se encuentra en un gran patio abierto. Más allá, hay otros pilones, cada uno de los cuales, en la antigüedad, debe de haber tenido grandes puertas de cedro adornando sus entradas, cerradas para el intruso. Y más allá de la serie de pilones y patios había vestíbulos y santuarios sostenidos por pilares, cada uno de los cuales debe de haber estado protegido de forma similar por pesadas puertas de madera con incrustaciones de bronce que tenían que estar abiertas de par en par para que el visitante entrara. Ningún umbral de un templo egipcio se puede atravesar inconscientemente. El viaje hacia el interior era un viaje realizado con la conciencia creciente de que se entraba en un mundo al que no se pertenecía como mero ser humano mortal. Era solamente en virtud de lo que en uno mismo había de divino como se podía avanzar hacia el santuario donde moraba el dios. El umbral final, que daba paso al santuario, era un umbral que nadie sino el gran sacerdote podía cruzar. Sólo los iniciados más avanzados podían llegar a un cara a cara con el dios.

Habitualmente, en la antigüedad, se entraba en el templo formando parte de un grupo que habría avanzado lentamente, llevando emblemas sagrados, entre el humo del incienso, los sones del sistro y el cántico de himnos. Atravesar cada umbral era un acontecimiento ritualizado que implicaba la ruptura solemne de los sellos de las puertas antes de que se abrieran. Pero en el Otro Mundo, este viaje se hacía solo. No contaba con el apoyo del grupo. No había incienso. Ni música. No se formaba parte de ninguna procesión. Cada cual quedaba enteramente a merced de sus propios recursos. Las imágenes del viaje atravesando pilones y puertas en el Otro Mundo tenían una potencia añadida, que es fácil echar de menos. Simplemente estar *solo* en el gran templo del Otro Mundo de Osiris era en sí misma una situación extraordinaria e impresionante (fig. 11.13).

La puerta o el portal implican dos cosas. En primer lugar, implican que se ha llegado ante una barrera que impide pasar desde el espacio que ha-



11.13. Salas y portales del templo de Horus en Edfu.

bitualmente se ocupa al espacio más sagrado del otro lado (más sagrado porque se avanza hacia el interior del templo). La barrera no es sólo la puerta; lo es, por supuesto, todo el muro en el que está la puerta. Realmente, la puerta constituye el camino que atraviesa la barrera. Por eso, la segunda consecuencia que se deriva de estas imágenes es que *existe* un camino a través de la barrera. La pregunta es: ¿cómo conseguir que se abra la puerta para poder atravesarla? No se trata simplemente de hacer girar un pomo. La puerta tiene espíritus guardianes, o ella misma puede estar animada. Por eso es necesario negociar con los espíritus, para que permitan la entrada.

Encontrarse ante una puerta cerrada es comparable a encontrarse con el camino bloqueado por un animal hostil. En el caso de enfrentarse a un animal, no se puede hacer ningún progreso hasta que se haya dominado la fuerza adversaria, y hábilmente se le haya «vuelto la cabeza» para que sus energías trabajen a favor de uno y no en contra. En ambos casos, la barrera o fuerza adversaria es esencialmente todo lo que está en la propia psique y que impide estar plenamente armonizado con *maat*. Y el sentido del progreso es aquí una unificación cada vez mayor con *maat*, y por lo tanto con todo el mundo divino. Sin embargo, sigue habiendo una diferencia

importante de énfasis en los dos tipos de imágenes. Si al viajero le sale al paso un cocodrilo o un jabalí, no está en una situación sagrada claramente definida: sólo en algún lugar del Dwat, atravesando el Campo de los juncos. Pero si el viajero se encuentra con una puerta cerrada que le impide la entrada a una sala, está ya en «la casa del dios». Hay así una focalización más intensa en el acontecimiento culminante de llegar al encuentro con lo divino.

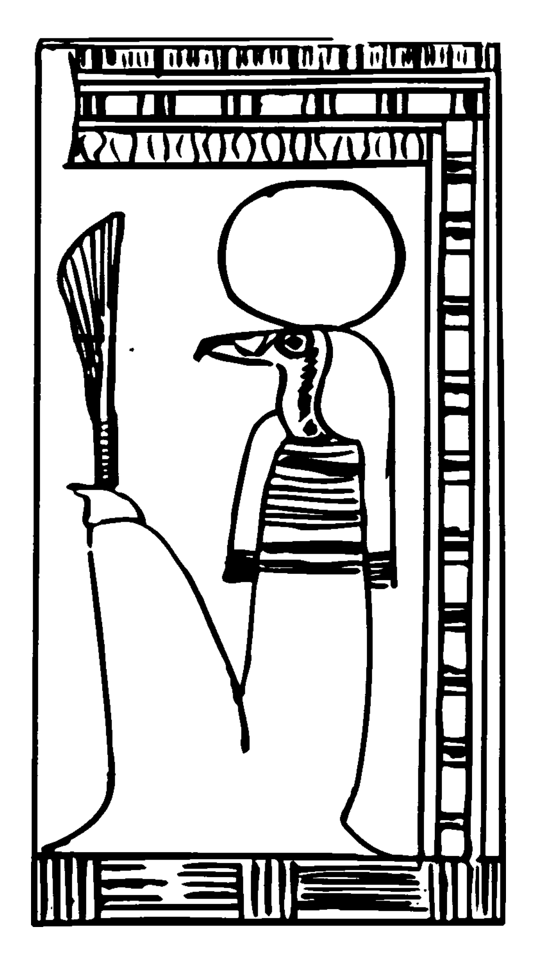
La figura 11.14, del Papiro de Ani, muestra la primera de una serie de diez puertas de diez pilones que Ani debe atravesar. La puerta está animada. Es una divinidad femenina. Pero esta divinidad no es la criatura que aparece en la ilustración. Esta última es el guardián de la puerta. Ani debe acercarse a la puerta y gritar:

> Ábreme paso, pues conozco
> y sé tu nombre,
> y conozco el nombre del dios que te guarda.
> «Señora de los terrores con altos muros,
> Gran Dama, Señora de la destrucción,
> cuyas palabras hacen retroceder a los destructores,
> y rescatan al viajero que viene de lejos.»
> El nombre del guardián de la puerte es «Terrible»[396].

Habiendo nombrado correctamente al espíritu que anima la puerta y al guardián, Ani demuestra su conciencia del proceso en el que está embarcado. Es evidentemente aterrador. Llegar cara a cara con la «Señora de los terrores», que es la «Señora de la destrucción», tenía que ser una experiencia profundamente inquietante.

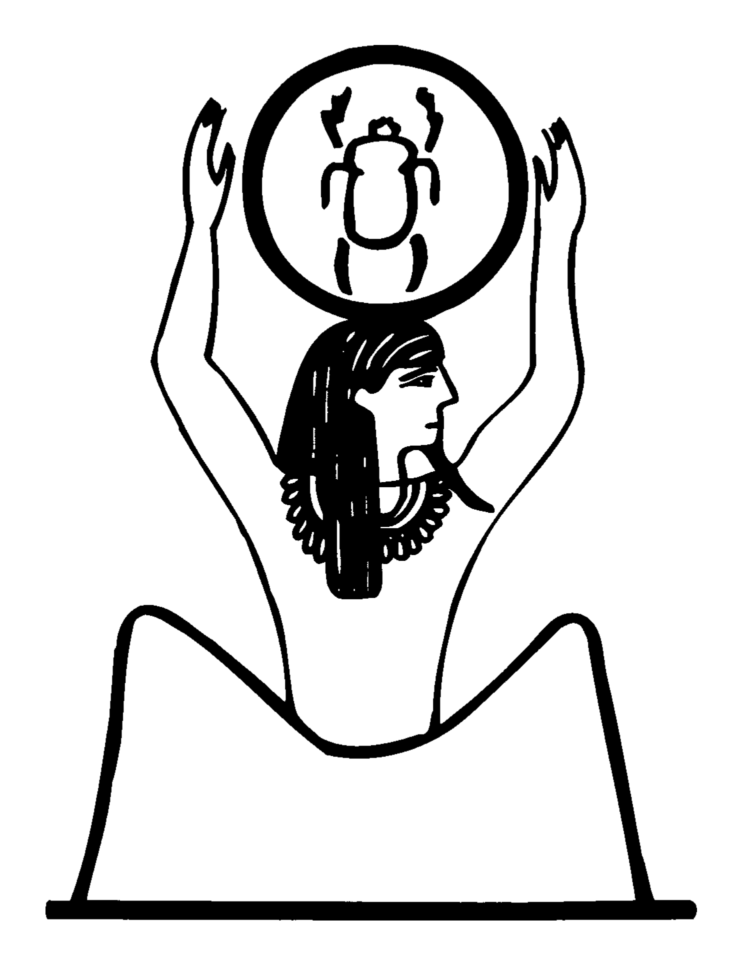
Vale la pena considerar más en detalle lo que realmente supone todo esto. El hecho de que la divinidad que anima la puerta sea femenina puede perfectamente deberse a que los egipcios antiguos equiparaban las dos torres de cada pilón con las dos hermanas de Osiris, Isis y Neftys[397]. Las torres de los dos pilones forman juntas una imagen concreta del jeroglífico del horizonte, y se pensaba que Isis y Neftys participaban en la salida del sol por encima del horizonte cada amanecer[398]. En otras palabras, participaban en el renacimiento del sol igual que participaban en el renacimiento de su hermano Osiris. Todo renacimiento presupone sin embargo una muerte previa, y por eso el primer pilón del Otro Mundo se llama «Señora de los terrores... Gran Dama, Señora de la destrucción», pues es aquí donde el viajero del Otro Mundo se enfrenta con su propia y total aniquilación.

El concepto de horizonte es uno de los más profundos del pensamien-



11.14. Puerta animada de un pilón del Otro Mundo. La criatura es el guardián de la puerta con cabeza de pájaro, que sostiene una pequeña escoba en la mano. Papiro de Ani.

to simbólico del Egipto antiguo, y la serie de imágenes y textos referentes al paso a través de las puertas del pilón se comprenden probablemente mejor en relación con él. En el antiguo simbolismo egipcio, las dos montañas del horizonte, entre las que nace el sol, eran concebidas como cumbres gemelas de la montaña cósmica –la Colina Primordial o Tierra Primera– que se partió en dos cuando Atum-Ra se manifestó primero como luz (fig. 11.15). Las dos montañas son en realidad una montaña oriental y otra occidental, y se denominan respectivamente Bakhu y Manu. Se corresponden, o al menos recuerdan, a las cadenas de montañas de los lados este y



11.15. La manifestación de Atum-Ra entre las cumbres gemelas de la montaña del horizonte. Sarcófago de la XXI dinastía.

oeste del valle del Nilo. Por lo tanto, el sol físico real nunca sale entre ellas, sino más bien detrás de la montaña oriental (Bakhu), y se pone por detrás de la montaña occidental (Manu). La imagen del sol que sale entre las dos montañas se refiere por tanto al supremo acontecimiento espiritual de la automanifestación de Atum-Ra al principio del tiempo.

Pero se refiere también a un acontecimiento que se actualizaba en el templo, a saber, la manifestación de lo divino en la tierra, entre las extensiones oriental y occidental que marcaban los límites de Egipto. En términos estrictamente humanos, la manifestación de lo divino en el ser huma-

no requería que el alma muriera y renaciera de nuevo: morir a lo que era mortal y perecedero en su naturaleza, y nacer de nuevo con la conciencia de lo que es divino en la naturaleza humana. Y éste precisamente es el significado que tiene atravesar las puertas de los pilones en el *Libro de los muertos*. Cada vez que se cruza el umbral de la entrada de un pilón, se muere simbólicamente al mundo exterior o mundano y se renace al entorno que se pisa. El paso a través de los pilones implica acercarse cada vez más al dios que allí habita, Osiris, en cuyo templo se está entrando. Y puesto que este templo es un templo del alma más que un templo físico, el proceso de acercarse a Osiris es un proceso de metamorfosis interior en el que el viajero entra realmente en el mito osiríaco de la muerte, desmembramiento y reconstitución.

En el primer pilón, por tanto, uno cruza el umbral que lleva consigo el encuentro con la «Señora de los terrores», que es también «Señora de la destrucción». En la puerta del segundo pilón la prueba no es menor. Aquí el viajero se enfrenta a la «Señora del mundo, que devora con fuego, Señora de los mortales, más grande que todos los seres humanos». Su guardián de la puerta se llama «El que da forma al final»[399]. El viajero es aquí precipitado a la experiencia de ser devorado por el fuego. Muchas de las puertas posteriores contienen referencias al fuego, a quemarse y a ser cortado en pedazos, temas que también forman una parte importante del esotérico *Libro de las puertas* del Imperio Nuevo.

Pero en el sexto pilón hay una referencia al hecho de ser curado y reconstituido. El portero del sexto pilón se llama «El que ha sido reunido». En el pilón siguiente, la diosa o espíritu animador del pilón se llama «La que viste al débil, llorando por lo que ama y amortajando el cuerpo». Sin embargo, el octavo pilón sugiere otra experiencia violentamente dolorosa. La diosa se llama «Fuego ardiente, Llama inextinguible, cuyas llamas llegan lejos, que mata sin avisar, a quien nadie puede superar debido al dolor que causa»[400] (fig. 11.16).

Pero después de esto, en el noveno pilón, se alza la «forma divina», el Débil (Osiris) es vestido[401]. El guardián del noveno pilón tiene por nombre «El que se hace a sí mismo». Ésta es quizás una alusión al renacimiento del *ba* a imagen de lo divino. Si se puede soportar con éxito el esfuerzo penoso de atravesar los umbrales inicialmente destructivos de la experiencia iniciática, entonces la promesa del renacimiento, de elevarse a la forma divina, se hará realidad.

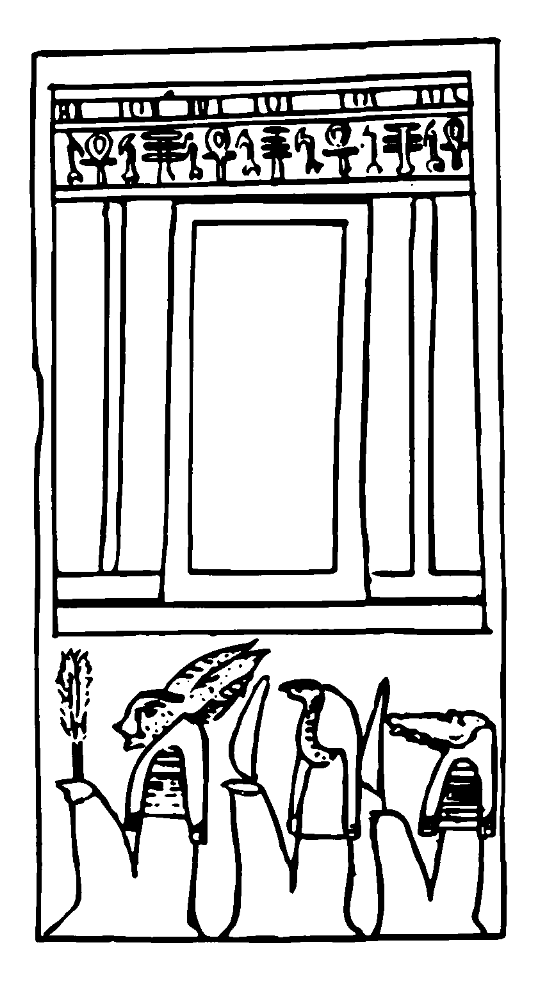
La naturaleza osiríaca del proceso de atravesar las puertas del Otro Mundo está articulada de forma más detallada en la segunda serie de textos e imágenes referentes a las puertas de las salas, tal como se describe en los capítulos 144 (Papiro de Nu) y 147 (Papiro de Ani) del *Libro de los muer-*



11.16. El octavo pilón. Papiro de Ani.

tos. En la figura 11.17 del Papiro de Ani, se muestran tres guardianes de las puertas. A la izquierda está un portero con cabeza de liebre, cuyo trabajo es abrir y cerrar la puerta. En medio hay un vigilante con cabeza de serpiente, que guarda la puerta. Y a la derecha está un heraldo con cabeza de cocodrilo que anuncia a quienes atraviesan la puerta. La liebre sostiene una espiga de trigo en las manos, mientras que los otros blanden sendos cuchillos. Encima de la puerta –que es la primera de siete de otras tantas salas que Ani debe atravesar– están los símbolos de poder (el cetro *was*), la vida (la cruz *ankh*) y la estabilidad (la columna *djed*).

Para negociar su paso con los tres espíritus guardianes Ani debe de-



11.17. La primera de las siete puertas de las salas del Otro Mundo. Papiro de Ani.

mostrar que conoce sus nombres. El portero se llama «Aquél cuyo rostro está vuelto hacia atrás, de múltiples formas». Éste es un nombre que recuerda inmediatamente al del barquero, y, en verdad, al del propio Osiris. El vigilante se llama «El Indiscreto». El anunciador o heraldo se llama «Alta voz». A menos que uno pueda demostrar que conoce sus nombres, esos espíritus le impedirán avanzar más lejos, pues no es posible atravesar las puertas del Otro Mundo inconscientemente.

Pero además de conocer sus nombres, el viajero debe también hacer una serie de afirmaciones, muy parecidas a las que hemos visto en el *Libro de los dos caminos* en el capítulo 10. Dice Ani:

Yo soy el Poderoso que crea su propia luz.
He venido a ti, Osiris, te adoro,
purificado de todo lo que está sucio dentro de ti.
En verdad, oh Osiris, estoy divinizado.
No permitas que retroceda,
no me hagas volver al muro de fuego.
He abierto el camino en Restau,
he aligerado el dolor de Osiris [...]
He abierto un camino para él en el gran valle
y él tiene un camino.
¡Cómo brilla Osiris![402]

El viaje de Ani a través de todas esas salas es un viaje emprendido en relación a Osiris. El propio Ani es mencionado formalmente como «Ani Osiris». Desde una perspectiva espiritual, lo que atraviesa no es simplemente una serie de salas, sino una serie de estados de conciencia, cada uno de los cuales refleja –como las puertas de los pilones– una condición de Osiris en el ciclo de su muerte, putrefacción y renacimiento. Antes del primer portal del vestíbulo, Ani habla de cómo «Osiris navega alrededor del cielo en presencia de *Ra*». Esto es importante porque es también lo mismo que se dice de Osiris cuando Ani llega ante la puerta de la séptima y última sala. En otras palabras, Osiris comienza del mismo modo que termina. Pero entre la primera y la séptima sala, Osiris (o Ani Osiris) debe asumir su propia desintegración y reconstitución, con todo lo que eso implica.

Antes de la segunda sala, Ani invoca la fuerza de Thoth, el dios que reconcilia las energías antagónicas de Horus y Seth, que se enfrentan entre sí mientras Osiris está muerto. En el tercer portal, se identifica con Geb, juez de Horus y Seth y, de este modo, figura clave en la resurrección de Osiris que, en esta etapa, debe de estar en poder de las fuerzas de muerte y desintegración. Antes de la cuarta sala, Ani se identifica con «el toro poderoso», el animal renombrado en todo el mundo antiguo por su poder generador y sexual, que ahora empieza a agitarse en Osiris. En la quinta sala, Ani reúne todos los fragmentos de Osiris, aleja decididamente a Apofis, y «trae la columna vertebral», símbolo de la resurrección de Osiris. En la sexta, Ani se ha convertido en el «vengador» de Osiris, esto es, en Horus, con el poder mágico para triunfar sobre Seth y curar a Osiris. Finalmente, en el séptimo portal de las siete salas, Osiris está plenamente purificado y restaurado a la condición que disfrutaba antes de la primera sala, «dando la vuelta al cielo» en presencia de Ra y «conociendo todas las cosas».

El paso a través de las puertas de los pilones y de los portales de las salas debe comprenderse, por tanto, como la plena entrada del alma o *ba* en el proceso osiríaco para llegar a unirse con el dios. Pues estas puertas y pilones, estos portales y salas, pertenecen al templo del propio Osiris: cuando se progresa a través de ellas, uno se acerca cada vez más al dios.

12. El final del viaje al Otro Mundo

La sala de Maat

Al final, el viajero llega a un portal custodiado ni más ni menos que por Anubis[403]. Fue Anubis quien, en su forma de Upuat («el que abre los caminos»), actuó inicialmente como guía a la entrada al Otro Mundo. La puerta que ahora se presenta ante el viajero es la entrada a la sala de Maat. ¿Podría ser que todo el viaje a través del Otro Mundo hasta ese punto no fuera más que un acercamiento a esa única entrada, y que las puertas encontradas hasta ahora no fueran sino imágenes de ese gran portal de la sala de Maat? ¿Y cada guardián, una imagen de Anubis?

En el Papiro de Ani, Ani comienza contando a Anubis su familiaridad con el dominio de Seth:

He estado en el lugar en que la acacia no crece,
donde no existe el árbol cargado de hojas,
y donde el suelo no produce ni hierba ni pasto.
He entrado en el lugar de las cosas secretas y ocultas, y he hablado con el dios Seth[404].

Hace luego una declaración a Anubis respecto de sus realizaciones espirituales. Esta declaración parece implicar una serie de referencias a ritos iniciáticos en los que ha participado, con toda probabilidad en el papel de Horus.

He viajado hasta los límites del alma *(ba)*.
El Señor de Djedu [es decir, Osiris] me ha permitido
aparecer como un pájaro Bennu,
para tener el poder de la palabra.

He atravesado el río crecido,
he hecho ofrendas con incienso [...]
He estado en Abydos en el templo de Satet[405]
He hundido el barco de mis enemigos [...]

He estado en Djedu [Busiris],
de lo que no debo hablar.
He puesto la imagen divina [Sekhem] sobre sus dos pies [...]
He visto al que mora en el lugar sagrado [...]
He entrado en Restau,
he visto las cosas ocultas que allí se encuentran.

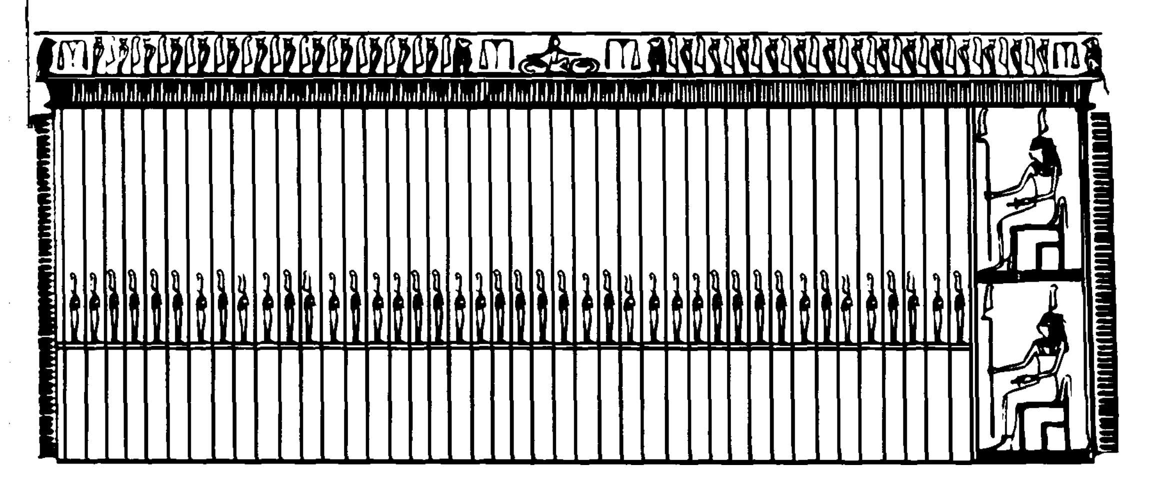
Finalmente, Ani cuenta a Anubis que «Seth me ha revelado las cosas de sí mismo. Yo dije: "Que el equilibrado de los platillos que tú realizas esté en nuestro corazón"»[406]. Aquí, «tú» se refiere a Anubis. El equilibrio de los platillos es el acontecimiento principal que se produce en la sala de Maat, donde Ani está a punto de entrar. Los pasajes citados parecen sugerir que lo que debe ser equilibrado en los platillos son las energías de Seth, por una parte, y las de Horus, por la otra, en la medida en que éstas hayan sido interiorizadas en el corazón de Ani.

Antes de que se le permita entrar en la sala de Maat, el viajero debe demostrar un conocimiento minucioso de la puerta por la que se logra el acceso a la sala. En algunos papiros éste es un proceso largo en el que se exige al viajero que nombre cada parte de la puerta: jambas, cerrojos, dinteles, cargaderos, etc. El nombre de cada parte de la puerta señala lo que la puerta es realmente. Las jambas, por ejemplo, son llamadas «Plomada de la Verdad» en el papiro de Nebseni, y los cerrojos, «Lengua de la balanza del lugar de Maat», referencias claras a la balanza que se describe en las escenas de pesaje que tienen lugar en la sala de Maat[407]. Incluso aunque haya nombrado correctamente las diferentes partes de la puerta, el viajero, en el acto mismo de cruzar el umbral de la sala de Maat, es interpelado por el suelo que está pisando:

«¡No permitiré que me pises!», dice el suelo,
«¿Por qué no?», dice el viajero, «soy puro».
«Porque no conoces los nombres de tus dos pies
con los que quieres pisarme.»[408]

Sólo tras haber nombrado correctamente sus dos pies por sus nombres santos y secretos el viajero llega finalmente a entrar en la gran sala de Maat.

Aunque la sala de Maat pertenece a la imaginería del templo, pues es el vestíbulo del santuario de Osiris, las energías allí presentes son energías del paisaje. Cuarenta y dos dioses, que representan respectivamente las cuarenta y dos regiones de Egipto, llenan la sala. Es como si la sala misma fuera el paisaje de Egipto, actualizado en las personas divinas que ocupan toda su extensión. El viajero tiene la comprensión de que el Otro



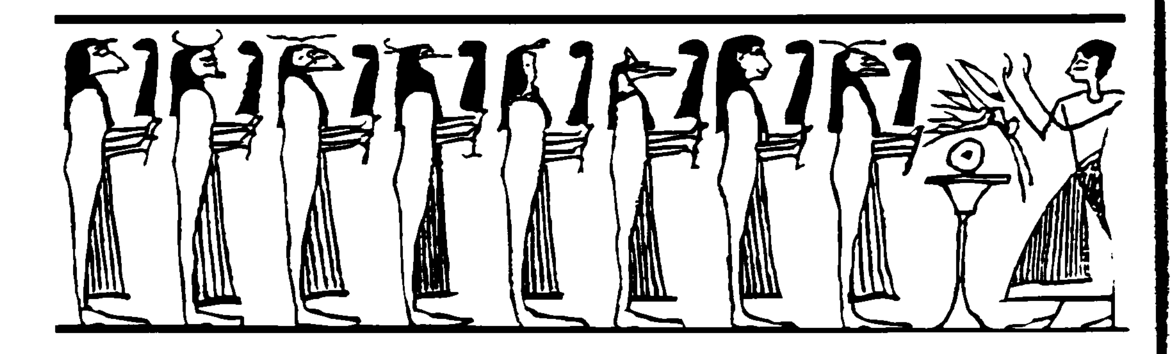
12.1. Vestíbulo de Maat.
Papiro de Nebseni. XVIII dinastía.

Mundo no es tanto «otro» mundo en un dominio separado del físico sino más bien el paisaje metafísico, interior, que subyace al paisaje físico de Egipto. Aquí, las fuerzas espirituales que se reúnen para probar y juzgar al *ba* no son otras que las mismas fuerzas espirituales que están activas en el paisaje egipcio, destiladas en las enigmáticas personalidades de los cuarenta y dos dioses.

Estos dioses están en riguroso silencio. En la figura 12.1, del papiro de Nebseni, se muestra la sala con los cuarenta y dos dioses. Están de pie en el centro de la sala, mirando a dos figuras sentadas de la diosa Maat. En su mano derecha, ésta sostiene el cetro de la verdad, en la izquierda la cruz de la vida *ankh*. Sobre la cabeza está su emblema de la pluma de avestruz, que los cuarenta y dos dioses llevan también en la cabeza.

Muchos papiros subrayan el hecho de que los cuarenta y dos dioses están en completa armonía con Maat, pues aparecen de un modo u otro con su pluma. En la figura 12.2, algunos de los dioses de otros papiros del Imperio Nuevo aparecen portando la pluma.

Habrá que recordar que Maat era considerada la substancia divina de la que se alimentan los dioses (véase cap. 5) y, por tanto, su fuente de alimento y de vida. Maat es el pan divino que refresca y sostiene a quienes están en armonía con su ser; pero para quienes no están en armonía con ella, la experiencia de Maat es como tragar fuego[409]. La Sala del Juicio es el espacio interior, a través del cual se llega directamente ante aquello que alimenta lo divino en el interior de cada uno. En la medida en que se haya



12.2. Dioses en la Sala de Maat
que aparecen llevando la pluma de Maat.
Papiro de Hor. Período ptolemaico.

transformado la naturaleza propia poniéndola en sintonía con el núcleo divino esencial en uno mismo, el hacerse consciente de entrar en presencia de Maat debe sentirse como un regreso al hogar. Pero en la medida en que no se esté en sintonía con el núcleo divino interior, la experiencia es de dolor abrasador, pues la mirada de Maat es como un cuchillo que corta de parte a parte todas las identificaciones falsas.

Se exige al viajero que se dirija sucesivamente a cada uno de los dioses, y que haga una doble declaración. Su primera parte, habitualmente mencionada como la «confesión negativa», consiste en declarar que uno no ha cometido ningún tipo de infracción. El viajero dice al representante de Heliópolis:

> Homenaje a Aquél cuyas zancadas son largas,
> que viene de Heliópolis:
> no he hecho nada malo.

Y al dios de Kheraba (ciudad cercana a Menfis):

> Homenaje a Aquel que abraza el fuego,
> que viene de Kheraba:
> no he robado con violencia[410].

Es como si cada dios estuviera relacionado tanto con una área de geografía moral como de geografía física. En el Otro Mundo, la naturaleza moral de las fuerzas que moldean el paisaje se pone al descubierto. Todo el viaje al Otro Mundo puede entenderse como si sucediera en Egipto y

no en otro lugar, en el interior psíquico o psicoespiritual de Egipto, el «país de los dioses».

El viajero se dirige al dios de Hermópolis:

> Homenaje a la Nariz divina,
> que viene de Hermópolis:
> no he hecho violencia a ningún hombre.

Y luego al dios de Qernet, la región entre Aswan y Filae:

> Homenaje al Devorador de la sombra,
> que viene de Qernet:
> no he cometido asesinato; no he hecho ningún daño[411].

Y así se dirige a cada dios que preside una cierta región del interior psíquico de Egipto. La lista de iniquidades que el viajero no ha cometido es extensa, incluye el robo, la estafa, la mala conducta sexual, la mentira, el fraude, y el «comerse el propio corazón» (lo que significa, tal vez, ser poco íntegro). También incluye varios pecados contra la naturaleza, como deteriorar la tierra fértil y contaminar el agua. Asimismo están incluidos actos sacrílegos como matar animales sagrados injustamente, blasfemar o maldecir a los dioses y profanar las imágenes sagradas. En los papiros clásicos de la XVIII dinastía (como los papiros de Nu, Nebseni y Ani), se enumeran cuarenta y dos infracciones, que se corresponden con los cuarenta y dos dioses.

La segunda parte de la doble declaración es, por contraste con la confesión negativa, una declaración positiva. Es una declaración de todo lo bueno, verdadero y en acuerdo total con Maat que se ha hecho. Empieza con la afirmación de que el viajero, como cualquier dios, vive en Maat y se alimenta de Maat. Aquí la consecuencia es que el *ba* se ha hecho tan «recto» interiormente que el *akh* o «espíritu brillante» irradia en todos sus impulsos. La voluntad del viajero es la voluntad de la divinidad. Dirigiéndose a todos los dioses, se pronuncian las siguiente palabras:

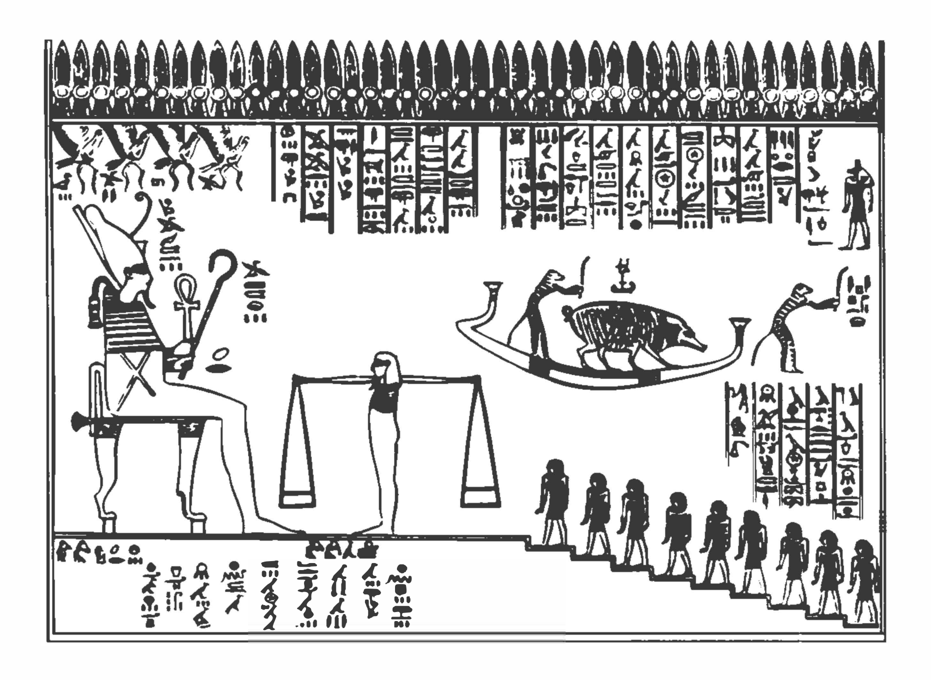
> He dado pan al hambriento,
> y agua al sediento,
> he vestido al desnudo
> y he dado una barca al que no la tenía.
> He realizado ofrendas a los dioses
> y sacrificios a los Brillantes [...]
> Soy puro de boca y puro de manos,

alguien a quien dicen «Eres doblemente bienvenido»
aquellos que le ven [...]
He venido aquí para atestiguar la verdad *[maat]*,
y colocar la balanza en su soporte
en el País Sagrado [Aqert][412].

El logro del equilibrio

La referencia, al final de la última cita del papiro de Nu, a «colocar la balanza en su soporte» nos recuerda el episodio central del viaje al Otro Mundo. No se debe interpretar demasiado a la ligera, simplemente en los términos del conocido «pesaje del corazón» tan a menudo representado en las ilustraciones funerarias. El papiro de Nu no menciona en ningún lugar que se pese el corazón, sino que habla solamente de la colocación de la balanza en su punto de apoyo. En el papiro de Nu no hay ninguna indicación en cuanto a lo que hay exactamente en los platillos de la balanza; el acto de poner la balanza en su soporte parece transmitir en sí mismo todo el significado de este ritual del Otro Mundo. Tampoco el texto aparece apoyado por ninguna ilustración que muestre el pesaje del corazón[413].

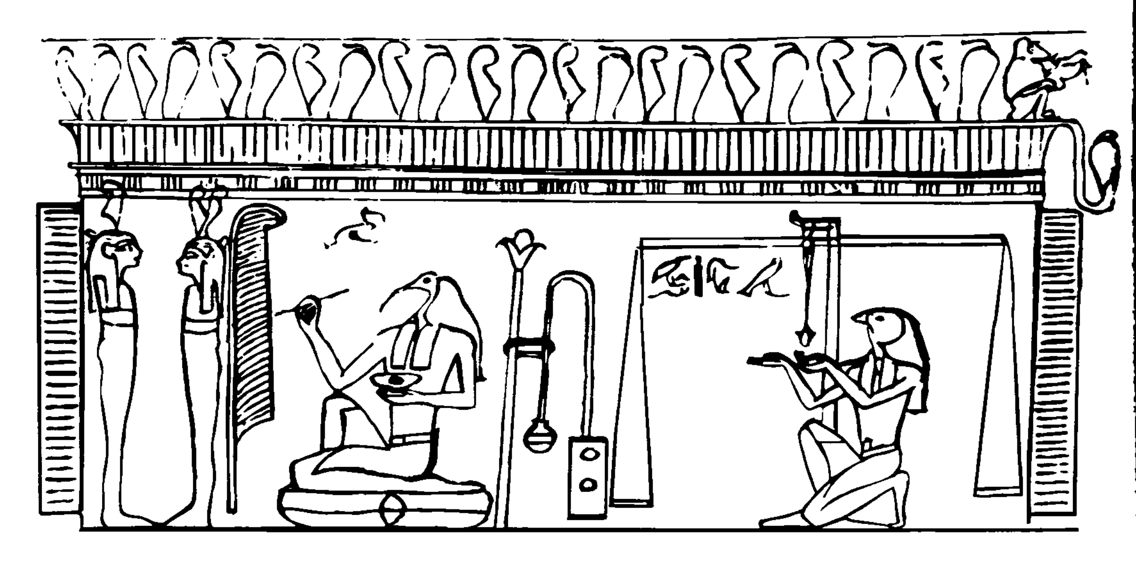
La noción de equilibrar los platillos en su soporte como un acto con un significado intrínseco parece confirmada por una diversidad de fuentes. El papiro de Nu data de la primera parte de la XVIII dinastía. Es uno de los papiros más antiguos del *Libro de los muertos*. En el *Libro de las puertas*, del final de la XVIII dinastía, división 5, se describe la escena de un juicio desarrollado en la sala de Osiris (fig. 12.3). Osiris está sentado en un trono, mientras que delante de él una figura con forma de momia sostiene la balanza sobre sus hombros. La figura es quizá una personificación del soporte, pero vemos que los platillos de la balanza no tienen imágenes reconocibles, sino sólo el esquema más simple para un contenido abstracto. Detrás del hombre con la balanza, aparecen dos escenas. Debajo de él, en nueve escalones, hay nueve espíritus humanos transfigurados o bienaventurados. Pero encima de ellos Seth, en forma de jabalí, se aleja de Osiris en una barca acompañado por dos babuinos que empuñan sendas estacas. Los babuinos representan probablemente a Thoth. En el rincón a mano derecha Anubis vigila estos extraños acontecimientos. Como con mucha frecuencia es Anubis quien ajusta la balanza en las escenas de pesaje del Otro Mundo, su presencia aquí resulta pertinente. Pues lo que se representa parece ser el establecimiento de las relaciones justas entre Osiris, los espíritus transfigurados que están en los escalones y Seth. Inmediatamente debajo de Osiris, el texto afirma que sus enemigos están «bajo las plantas de sus



12.3. Estableciendo el equilibrio entre los amigos y los enemigos de Osiris. *Libro de las puertas*, división 5. Tumba de Ramsés VI.

pies», mientras que «los dioses y los espíritus están delante de él». Aunque no se represente a los enemigos, el que se afirme su situación bajo los pies de Osiris significa que están a un lado de la balanza, mientras que los espíritus transfigurados están en el otro lado. La figura con forma de momia que sostiene la balanza sostiene así literalmente el equilibrio entre los espíritus transfigurados y los enemigos de Osiris.

En la escena de pesaje de la figura 12.4, Horus asume el papel del ajustador de la balanza, y altera la posición de la plomada. Esta ilustración pertenece a un papiro de la XXI dinastía, y no hay duda alguna de que los platillos están manifiestamente vacíos. A su lado, Thoth aparece escribiendo con la pluma de Maat. Hay muchas otras representaciones de la balanza con los platillos vacíos en papiros de la XXI dinastía y posteriores[414]. ¿Podría ser, pues, que la noción de equilibrio, o de logro del equilibrio entre fuerzas opuestas, fuera simbólica y metafísicamente fundamental para el ideal de armonización con Maat? ¿Y que lo que realmente se pesara en los platillos tuviera menos importancia que la consecución del equilibrio como un fin en sí mismo?



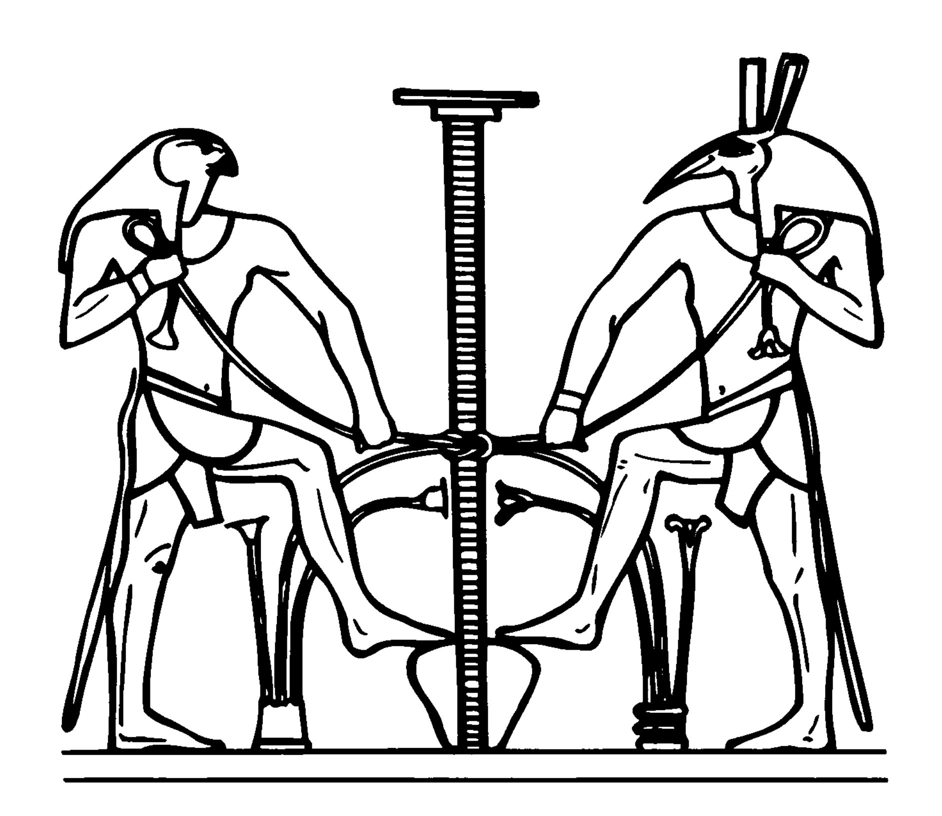
12.4. Balanza con los platillos vacíos.
Papiro de Khonsu-em-Heb. XXI dinastía.

En el capítulo 1 vimos que la idea que los egipcios antiguos se hacían de su país como «dos tierras» derivaba de algo más que la mera división geopolítica del país en la región del Delta al norte y el valle del Nilo al sur. La concepción era en última instancia metafísica, pues, como ha dicho Henri Frankfort, expresaba:

la tendencia egipcia profundamente arraigada a entender el mundo en términos dualistas como una serie de opuestos equilibrados en un equilibrio inmutable. El universo como un todo se mencionaba como «cielo y tierra». Aquí «tierra» era también concebido de manera dualista como «norte y sur», las «porciones de Horus y las porciones de Seth», «las dos tierras» o «las dos orillas (del Nilo)»[415].

Resulta especialmente interesante que el santuario de Menfis, la capital construida por el legendario fundador del estado egipcio, Menes, se llamara «Balanza de las Dos Tierras». Esta balanza era sostenida por el rey, al que se menciona como «Los Dos Señores» en toda la historia egipcia. Respecto de este epíteto, Frankfort hace el siguiente comentario:

«Los Dos Señores» eran los antagonistas perennes, Horus y Seth. El rey se identificaba con los dos dioses, pero no en el sentido de que se le considerara la encarnación de uno y otro. Los encarnaba como pareja, como opuestos en equi-

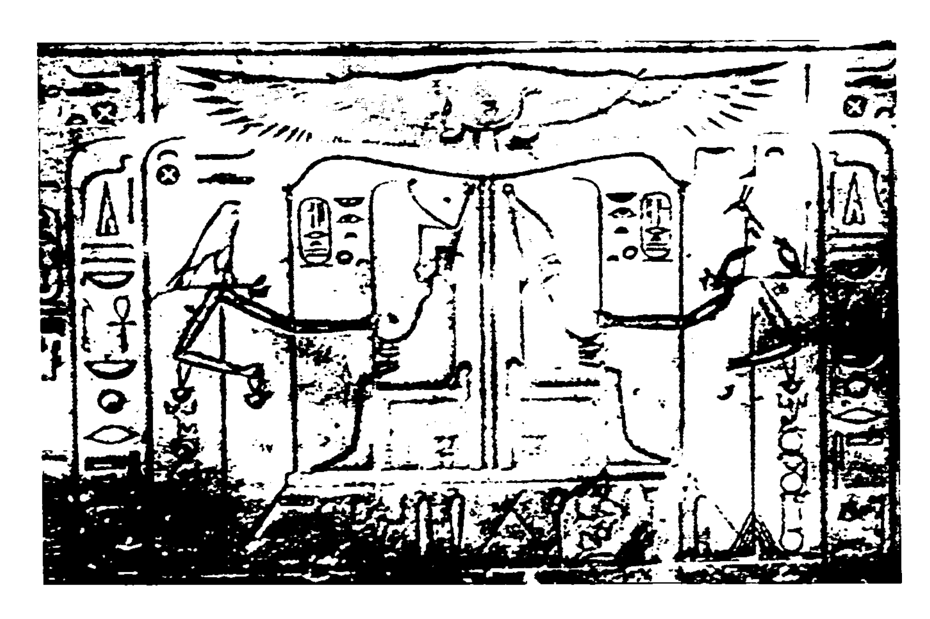


12.5. Horus y Seth atan juntas l
as plantas del norte (papiro) y del sur (loto).
Bajorrelieve de la tablilla de Senusret I. XII dinastía.

librio. De ahí el antiguo título de la reina de Egipto: «La que ve a Horus y a Seth»[416].

Horus y Seth son representados a menudo atando juntas las plantas simbólicas del norte y el sur –el papiro y el loto– alrededor del jeroglífico que indica unión (fig. 12.5). Se piensa que este jeroglífico representa dos pulmones atados a la tráquea, símbolo perfecto de la dualidad funcionando en unidad armónica.

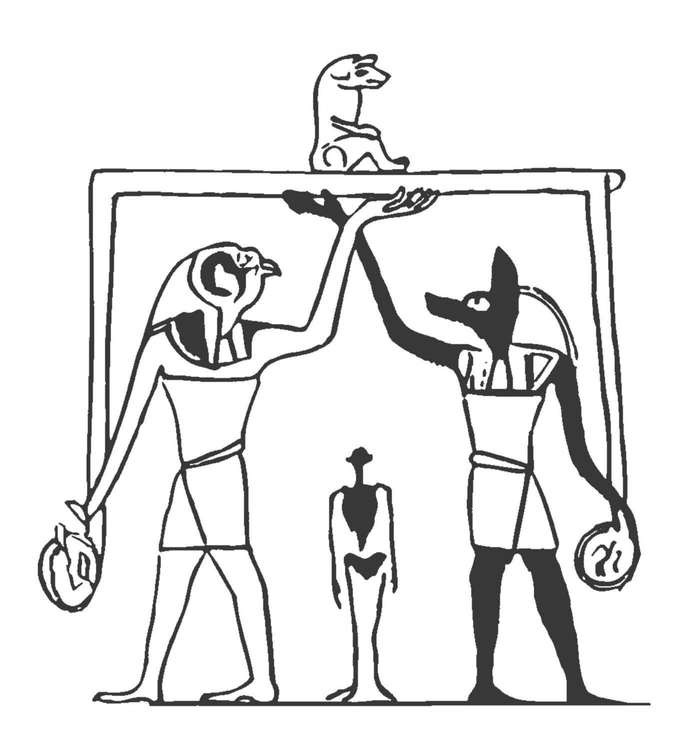
Los dos dioses, representados por sus modelos, se pueden ver también en la figura 12.6, que muestra el rito culminante del festival de Sed, en el que se renovaba simbólicamente la realeza. A la derecha, Seth ofrece al rey Sesostris III, que está sentado y lleva la corona blanca del sur, la rama de palma cortada que significa «muchos años», esto es, un largo reinado. A la izquierda, Horus ofrece al rey, que ahora lleva la corona roja del norte, de



12.6. Coronación del rey en el festival de Sed. Dintel de Nag el-Madamud, que representa la coronación de Sunusret III. XII dinastía.

nuevo el mismo signo. En ilustraciones como éstas, es sorprendente el cuidado por mantener una simetría perfecta en la composición. Por ejemplo, en la figura 12.6 los jeroglíficos situados inmediatamente delante del rey, a cada lado, incluyendo las tarjetas, están inscritos de manera que cada uno sea la imagen especular del otro.

La idea de equilibrio, pues, y en particular la idea de equilibrar los principios arquetípicos de polaridad y oposición expresados por Horus y Seth, constituía una tendencia muy arraigada en el pensamiento del Egipto antiguo. No debe por tanto sorprender que mantuviera un lugar prominente en el juicio del alma. En efecto, según J. G. Griffiths, el prototipo en el que se basaba el juicio del alma era el juicio original de Horus y Seth, cuyo resultado era su reconciliación a través de la mediación de Thoth[417]. Que este juicio suceda en la Sala de las Dos Verdades (o las Dos Maats) –vestíbulo del santuario de Osiris– nos confirma con más fuerza que el objetivo del viaje al Otro Mundo era alcanzar un estado de armonía interior mediante la aceptación y el equilibrio de la dualidad, y en particular la reconciliación en la propia naturaleza de las fuerzas contrarias de Horus y Seth.



12.7. Anubis y Horus sostienen la balanza. De una pintura de una tumba de Akhmin, Egipto Medio. Período romano.

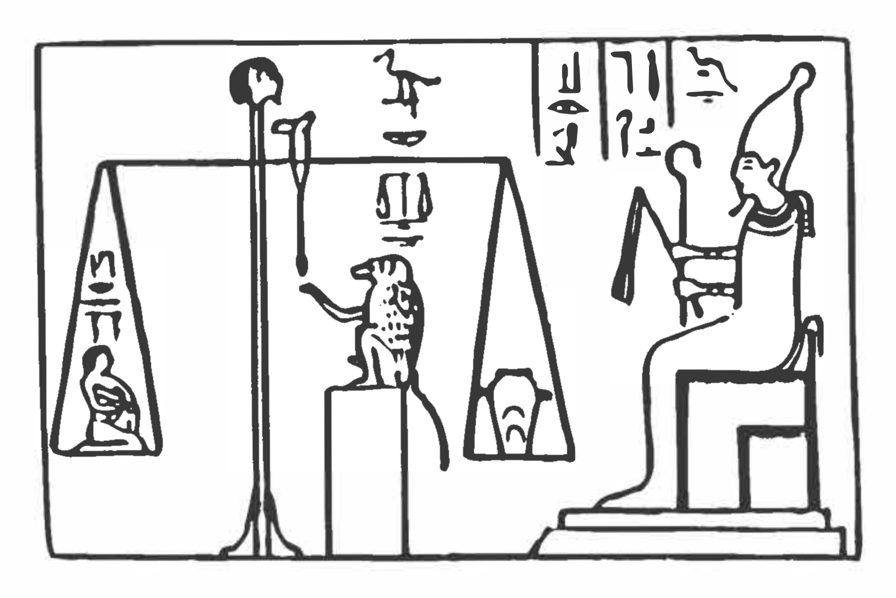
La figura 12.7 es una interpretación particularmente hermosa del logro de esa reconciliación. Muestra una balanza sin ningún soporte en que apoyarse, sostenida por Anubis y Horus. En los platillos hay una figura de Maat, en el hueco que forma la mano derecha de Horus, y una representación de la persona en el de la mano izquierda de Anubis. Entre los dos dioses está la representación estilizada de una figura humana de pie. El dios Anubis es ambivalente casi siempre. Hemos visto (cap. 10) cómo Anubis asumía el papel de guía a los caminos del Otro Mundo a causa de su dualidad inherente. Esto procede de los comienzos de la historia egipcia antigua, cuando Pe (la capital del sur, dominio de Seth) tenía al chacal como emblema, oponiéndose a Nekhen en el norte (el centro cúltico de Horus), cuyo emblema era el halcón. Esto supone una estrecha afinidad entre el chacal y Seth, que también se encuentra en otros contextos. Anubis, por ejemplo, era «Señor del desierto» como lo era Seth; era hijo de Neftys, la hermana negra de Isis y consorte nominal de Seth. Es significativo que en la época ptolemaica la distinción entre Anubis y Seth no se mantuviera ya

claramente, lo que revela la tendencia latente de combinar a los dioses[418]. En el papiro tardío de Jumilhac, por ejemplo, Seth se puede transformar en Anubis[419]. Anubis puede ser interpretado como el dios cuya naturaleza mantiene una cierta fluidez entre las fuerzas de la luz y la oscuridad, el mundo superior y el Otro Mundo, la vida y la muerte. En él se puede apreciar una especie de lugar de encuentro entre los principios opuestos de Horus y Seth. En la figura 12.7, en la imagen de Anubis sosteniendo el platillo que contiene a la persona, se sugiere que ésta ha sido guiada por Anubis hacia ese lugar de encuentro entre las energías de la oscuridad y la luz que el dios encarna. Y, precisamente en la medida en que las energías están integradas, la persona logra el equilibrio con Maat, que es «sostenida» por Horus. En realidad, hay aquí una relación implícita entre Anubis y Horus que se expresa más explícitamente en los muchos papiros que muestran a Anubis conduciendo al viajero del Otro Mundo hasta la escena del pesaje, y, habiéndose realizado ésta positivamente, Horus presenta el viajero a Osiris (véase figs. 12.9 y 12.10). Desde el punto de vista del equilibrio, Horus está más cercano a la divinidad, al punto inmóvil de la verdad, mientras que Anubis es un dios en movimiento entre estados contrastantes del ser.

En muchos papiros se muestra el pesaje de toda la persona, y lo que se pone en el otro platillo es, con frecuencia, no la figura de Maat, sino su propio corazón. La figura 12.8 es un ejemplo. Aquí el corazón, como siempre, está representado por una olla o vasija pequeña. Desde luego, esto ofrece una perspectiva diferente de la idea de la consecución del equilibrio. El corazón era considerado como la parte de la persona que es esencialmente pura. El corazón es el órgano del cuerpo en el que habita Horus y que, por tanto, está intrínsecamente armonizado con Maat[420]. ¿Pero cómo debemos entender, pues, la figura que se sienta en el otro platillo?

La idea de pesar a toda la persona en un platillo, con su corazón en el otro, no se puede disociar de la antigua concepción egipcia de que las diferentes partes del cuerpo físico –miembros, órganos internos, órganos de los sentidos, etc.– tienen cada una un cierto peso psíquico[421]. El ideal moral y psicológico del antiguo Egipto era que todos esos miembros, y los deseos, pensamientos, sentimientos y pasiones asociados a ellos, estuvieran perfectamente equilibrados o armonizados con el órgano central del corazón. La pregunta crítica para todo el mundo respecto del resultado del viaje al Otro Mundo era: «¿He puesto todos mis miembros, y por tanto todas mis funciones psicológicas, en armonía con los deseos más profundos de mi corazón?». Si la respuesta a esta pregunta era afirmativa, entonces el corazón los reconocería como suyos y la balanza estaría equilibrada.

Esa pregunta provocaba inevitablemente inquietud cuando llegaba al



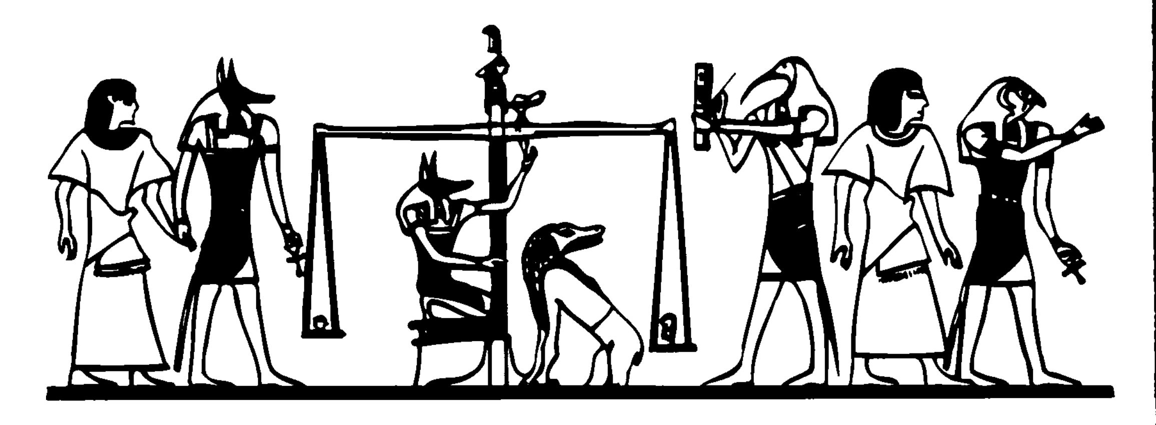
12.8. Una persona es pesada
con su corazón en el otro platillo.
Papiro de Nebseni.

juicio en el vestíbulo del dios Osiris. El texto que acompaña a la figura 12.8 adopta la forma de una oración que el viajero dirige al corazón:

> ¡Corazón mío, madre mía!
> ¡Corazón mío, madre mía!
> ¡Oh mi corazón de mi tiempo de estancia en la tierra!
> Que nada se levante contra mí en el juicio
> en presencia del Guardián de la Balanza.
> Que no se diga de mí o de mis obras:
> «Ha hecho cosas contra Maat».
> Que nada esté contra mí
> en presencia del gran dios, el Señor de Amentet[422].

El Guardián de la Balanza, en la figura 12.8, es Thoth, que de acuerdo con el mito era el reconciliador de Horus y Seth, y que también, según un relato, había nacido de esa unión[423]. Una vez más, por tanto, subyacente al equilibrio logrado entre la persona y su corazón, hay un equilibrio más fundamental de las energías de Horus y Seth.

Al ver las ilustraciones que muestran el pesaje del corazón en un plati-



12.9. Pesaje del corazón.
Papiro de Hunefer. XIX dinastía.

llo con Maat en el otro, es importante recordar esas otras variaciones de lo que hay en la balanza. A veces no hay nada en absoluto en los platillos. A veces hay algo, pero es un símbolo puramente abstracto de las pesas. Está también la posibilidad de que una persona sea pesada en un platillo con Maat, o con su propio corazón, en el otro. Si se llegó a la convención de mostrar el corazón en uno y Maat en el otro, las demás posibilidades nunca desaparecieron, sino que a menudo se pueden encontrar como variantes del tema más general del logro del equilibrio.

En las ilustraciones que muestran en los platillos al corazón y a Maat, ya sea representado por el símbolo de una simple pluma de avestruz o por la diosa misma, el corazón deviene representativo de toda la persona. La pregunta es: ¿ha llegado a equilibrarse el corazón? En el papiro de Ani, vimos que el propio Ani dirige la siguiente súplica a Anubis: «Que el equilibrado de los platillos que tú realizas esté en nuestro corazón»[424]. El corazón bien equilibrado es el corazón en el que las fuerzas de la psique han sido armonizadas con la esencia espiritual de la persona simbolizada por el corazón. En otras palabras, el corazón ha incorporado completamente esas fuerzas y puede reivindicarlas como suyas. Y debido a la pureza intrínseca de su propia naturaleza, este acontecimiento marca realmente la conclusión del viaje al Otro Mundo. El alma ha llegado a descansar en su corazón, y puesto que el corazón reposa en Maat, debe de estar en armonía con Maat. No será empujado hacia abajo por impulsos caprichosos o no integrados que no le pertenecen realmente. Estará, de hecho, perfectamente equilibrado con Maat.

La figura 12.9, un ejemplo clásico del pesaje del corazón, está tomada

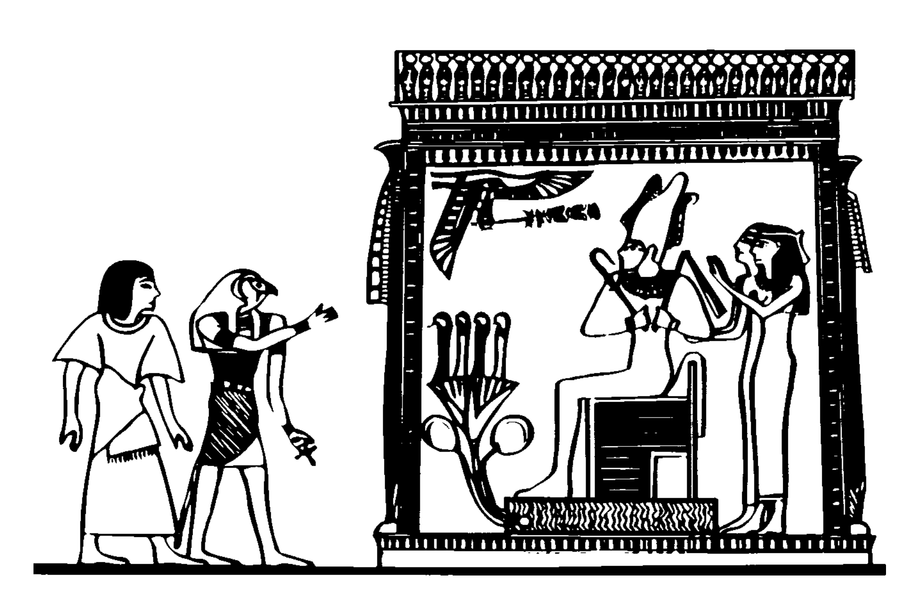
del papiro de Hunefer, del siglo XIV a. C. Anubis lleva a Hunefer a la balanza, y luego procede a pesar su corazón poniendo en el otro platillo la pluma que simboliza a Maat. Junto a Anubis, se puede ver la figura monstruosa de Ammit, un tercio cocodrilo, un tercio león y un tercio hipopótamo. La cabeza de Ammit se vuelve hacia Thoth, que registra el veredicto del pesaje. Si el corazón y Maat no estuvieran de acuerdo, Ammit, «el comedor del corazón», tragaría a la persona cuyo corazón los ha traicionado de ese modo. En esta ilustración, como en muchas otras, Anubis lleva a Hunefer a la balanza (y él mismo ajusta la plomada) mientras que en el otro lado Horus se hace cargo de Hunefer y le conduce a la presencia de Osiris. Es como si Anubis no pudiera ir más allá de un cierto punto. Un dios menos ambivalente debe sustituirle.

El despertar de Osiris

Y así el viajero llega al destino de su largo viaje a través del Otro Mundo. En presencia, finalmente, de Osiris, le puede dirigir las siguientes palabras al gran dios:

> Aquí estoy en tu presencia, oh Señor del Oeste.
> No hay maldad en mi cuerpo.
> No he dicho mentiras.
> No ha habido una segunda falta.
> Concédeme ser uno de los favorecidos
> que están en tu séquito, oh Osiris.
> Concédeme ser absolutamente favorecido
> por ti, el buen dios.
> Concédeme ser amado
> por ti, el Señor de las Dos Tierras.
> Concédeme ser justificado
> ante ti, oh Osiris[425].

En la figura 12.10, Osiris lleva la corona *atef*, una forma especial de la corona blanca del Alto Egipto, con dos plumas de avestruz a cada lado. Las plumas de avestruz relacionan la corona con la diosa Maat. Muy a menudo, la corona está rematada por el disco solar, señalando el lazo entre Osiris y Ra. En el capítulo 183 del *Libro de los muertos*, se describe el *atef* como la «corona de Ra». Coronado de este modo, recibe a todos los dioses que van a inclinarse ante el Osiris resucitado y triunfante, ofreciéndole Maat[426]. La carne de Osiris es verde, lo que significa que todo su cuerpo



12.10. Hunefer llega ante el Osiris triunfante. Papiro de Hunefer.

está dotado de poder fertilizante. Estamos ante un Osiris que no es ya la víctima pasiva de los abusos de Seth, sino que despierta a una nueva vida.

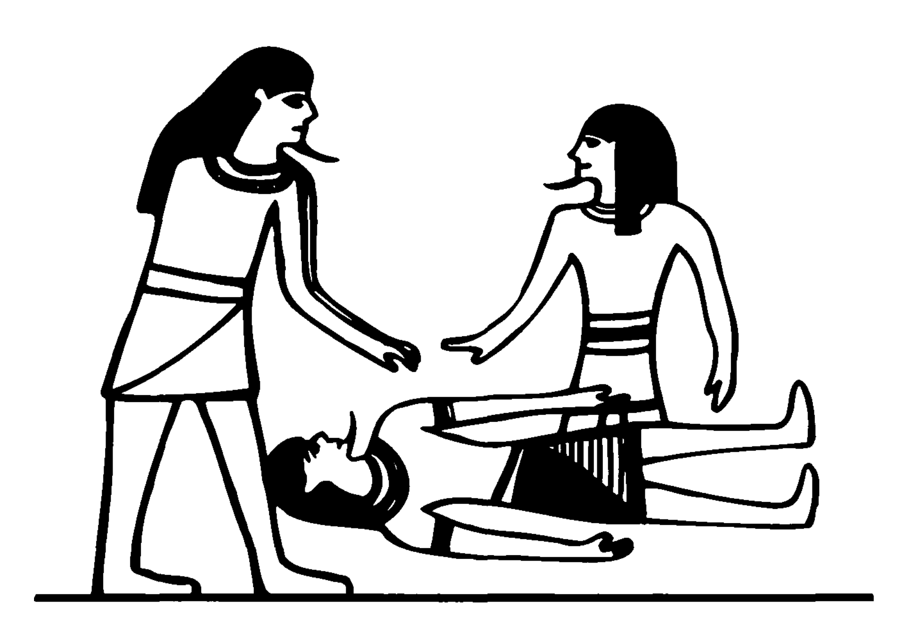
El despertar de Osiris es, mitológicamente, función de Horus, que, al descender al Otro Mundo, donde el destrozado Osiris yace sin esperanza, le ofrece su ojo curador, le abraza con un abrazo instilador de vida y le levanta de su estado de inercia[427]. El viaje a través del Otro Mundo, como hemos visto, era un viaje emprendido por el alma en gran parte en el papel de Horus, empeñada en vencer a las fuerzas sethianas que se le oponían. Estas fuerzas pretendían impedir que el alma lograra el renacimiento que sólo puede lograr a través de Osiris. En la figura 12.10 nos encontramos con la paradoja de la relación entre Horus y Osiris. Por una parte, Osiris es el objetivo del viaje al Otro Mundo, pues sólo él es el medio de la autotranscendencia del *ba*. Pero, por otra, Osiris es incapaz de ayudar al *ba* en su renacimiento hasta que el mismo *ba*, como Horus, haya curado y levantado a Osiris. En otras palabras, existe una total interdependencia de los dos dioses entre sí. Se debe recordar también que si no hubiera ningún Seth, en su papel de iniciador demónico, que hiciera que Osiris experimentara la muerte, tampoco existiría posibilidad de renacimiento del *ba*. En el pensamiento mitológico del Egipto antiguo, lo negativo desempeña un papel importante, incluso crucial, en el esquema total de las cosas.

La figura 12.10 nos muestra, por tanto, dos acontecimientos. El princi-

pio Horus ha conducido al viajero del Otro Mundo –en este caso Hunefer– a través de los riesgos y peligros de un reino que amenazaba con atraparle en energías incompatibles con su yo esencial. Al vencer a estas fuerzas adversarias y llegar así a estar cada vez más verdaderamente alineado con el espíritu divino que está en su interior, Hunefer es llevado finalmente a la presencia de Osiris, personificación del principio de renovación. Pero precisamente por haber triunfado sobre todo lo que se le oponía, mira a Osiris como triunfador: encuentra en él una imagen especular de sí mismo, o de esa energía interior que es la clave para su propio renacimiento. Su viaje a través del Otro Mundo ha supuesto de este modo la liberación gradual de Osiris del dominio paralizante de Seth, y ha culminado en la intensa experiencia del despertar de Osiris.

Es significativo que Osiris, en la figura 12.10, esté sentado en un trono que descansa sobre el agua. Ésta es una referencia visual a las aguas de Nun, de las que emergió Atum como la Tierra Primera en el acto primigenio de autocreación. De las aguas crece una flor de loto, símbolo de renacimiento, sobre la que está el hijo de Horus. El Osiris despierto es un Osiris que ha comprendido su conexión interior con la Divinidad suprema, el espíritu autocreador en el origen de todos los dioses. Hunefer llega aquí ante un Osiris que está prácticamente unido a Atum en el acto original de autoemergencia. Es la experiencia de tomar conciencia de los medios de la propia renovación espiritual.

Según el mito de Osiris, sólo cuando Horus ha «levantado» a Osiris, este último se hace capaz de engendrar a su hijo. Isis aparece en la forma de milano y concibe de Osiris un hijo, que no es desde luego otro que Horus. Osiris –estrictamente hablando, Osiris unido con Isis– es así el término medio esencial en el renacimiento de Horus. En la figura 12.11 se puede ver a Horus surgiendo directamente de los muslos de Osiris, lo que implica que el principio Isis está aquí incorporado en la figura yacente de Osiris. A la izquierda está Atum, que preside el renacimiento de Horus, que se aproxima al propio acto de autogeneración de Atum. Aunque escenas como ésta siempre pueden ser interpretadas en términos de experiencias de la vida posterior del alma, se relacionan de manera más convincente con un nivel de experiencia mística que los egipcios antiguos creían claramente susceptible de ser alcanzada en esta vida. Una de las razones de que la antigua religión egipcia haya sido tan frecuentemente mal interpretada es que los dioses han sido concebidos como si estuvieran casi enteramente apartados del dominio de la experiencia humana. Una vez se comprende que los dioses están entrelazados con los estados de conciencia, y que acompañan y guían el desarrollo de la conciencia, la religión del Egipto antiguo recupera algo de su poder original. El *Libro de los muertos* y

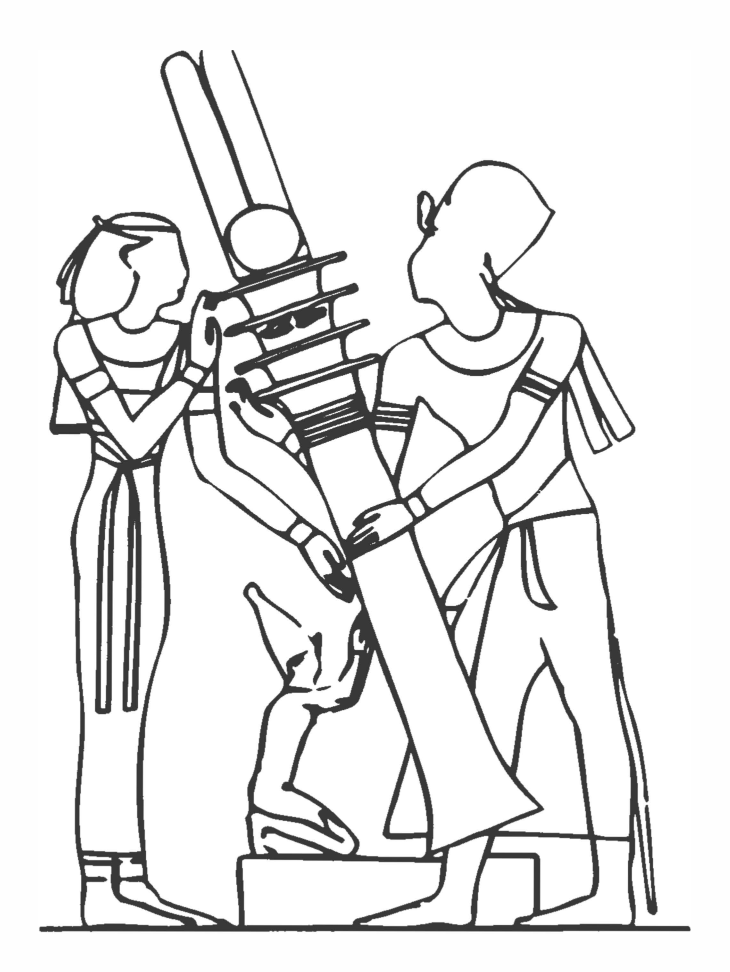


12.11. Horus nace del costado de Osiris. Tumba de Ramsés VI, Valle de los Reyes.

otros muchos textos que se refieren al Otro Mundo no son producto de un deseo fantasioso sobre la vida después de la muerte, sino que son guías para el desarrollo de niveles cada vez más refinados y elevados de la conciencia espiritual.

Uno de los símbolos antiguos más penetrantes para la revivificación de Osiris era el acto de erigir la columna *djed*, acontecimiento realizado míticamente por Horus, habitualmente con ayuda de Isis. La columna *djed* simbolizaba, entre otras cosas, la columna vertebral del dios Osiris. El acto de erigir la columna simbolizaba así la elevación del dios del estado de inercia e inactividad en que había caído como consecuencia de la influencia perjudicial de Seth. Que Horus (en el ritual, el rey) realizara la proeza de levantar el *djed* es doblemente interesante, pues confirma el hecho de que el principio Osiris representado por el *djed* está inactivo hasta que Horus, con la ayuda de Isis, interviene; y de que, una vez alzado, el *djed* inaugura mágicamente una vida nueva para Horus. Por lo tanto, la elevación del *djed* era una ceremonia crucial para la renovación de la realeza (fig. 12.12).

En la figura 12.13, el *djed* elevado y animado, llevando la insignia de la corona *atef*–plumas de avestruz a ambos lados de un disco solar–, está flanqueado por Isis y Neftys, cuyas manos se alzan en un gesto que sugiere



12.12. Seti I erigiendo la columna *djed*.
Templo de Seti I, Abydos.

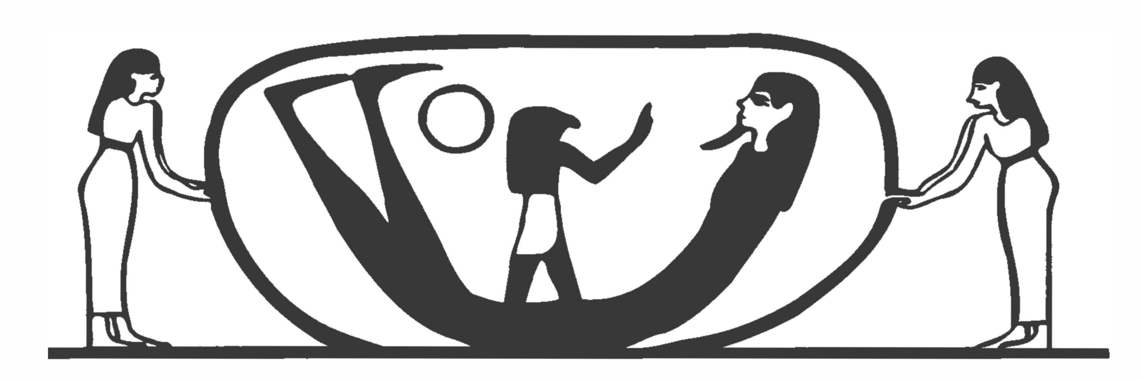
atención concentrada. Por encima, el barco solar flota en el agua celestial. Contiene un segundo *djed* protegido en este caso por dos cobras. Saliendo de él, el escarabajo alado Khepri vuela, como si emergiera de su crisálida. Encima de Khepri está el disco solar. Aquí, pues, el *djed* levantado evoca las imágenes de la cosmogénesis, del nacimiento de un nivel completamente nuevo de existencia. Si Horus renace por Osiris, su renacimiento lleva consigo la movilización de las energías de Atum, Ra y Khepri, las energías principales a través de las cuales lo divino se da nacimiento a sí mismo.

La ilustración no es de ninguna manera única. Existen muchas imá-



12.13. El punto de contacto entre el Osiris despierto y el principio solar. Papiro de Khonsu-Renep. Imperio Nuevo.

genes semejantes, en el *Libro de los Muertos* y en varios papiros mágicos del Imperio Nuevo, que se pueden considerar meditaciones sobre este punto de contacto entre el Osiris despierto y el principio solar, que en el pensamiento egipcio antiguo es ante todo el principio de autocreación. En este punto de contacto es donde el culto de Osiris introduce el culto de Ra. En cuanto el *ba* alcanza la experiencia de llegar a la fuente de su propia existencia, a la energía que se autoabastece de espíritu puro, simbolizada por Ra (en quien están incorporados Atum y Khheprer), alcanza también la posibilidad de autotranscendencia. Al comprender su propio

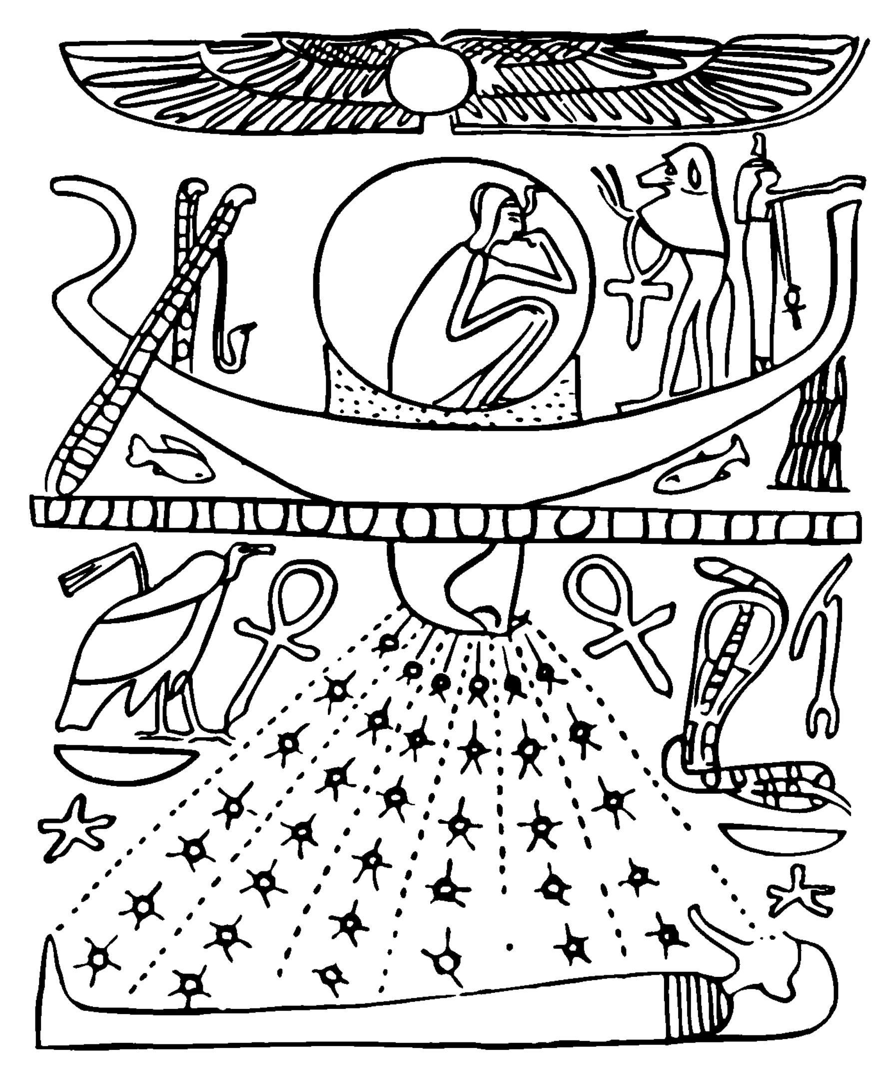


12.14. Horus nace de nuevo de Osiris. Tumba de Ramsés VI.

resplandor interior, conoce su naturaleza más profunda de ser un espíritu brillante o *akh*.

La naturaleza «solar» de este acontecimiento se muestra en la figura **12.14**, que repite la figura 12.11 (están muy cercanas entre sí en la tumba de Ramsés VI). Aquí, Horus se alza desde el cuerpo de un Osiris aparentemente andrógino, flanqueado por Isis y Neftys. Horus tiene cabeza de halcón y está lleno de vigor. Al lado de su cabeza está el disco solar. El Horus renacido es un hijo del sol. Por esa razón Horus y Ra son iconográficamente tan similares que con frecuencia es prácticamente imposible distinguirlos. En efecto, en el Horus renacido somos llevados al horizonte donde el cielo y la tierra se encuentran, donde lo divino y lo humano se funden.

El ser humano como Horus renacido realiza la identidad interior con Ra. La figura **12.15** revela sucintamente la complejidad del tema del renacimiento. En la parte inferior –por decirlo así, debajo del horizonte– yace el cuerpo momificado de Osiris, que está siendo despertado a una nueva vida por los rayos que surgen de la cabeza de halcón invertida de Horus. Por encima de la cabeza de halcón, la barca del sol sale llevando la figura del Horus niño en el disco solar, que reposa sobre el símbolo jeroglífico del horizonte. El Horus niño es igualmente Ra saliendo por el este como Ra-Horakhti («Ra-Horus-en-el-Horizonte»). El niño es adorado por Thoth, y la barca celestial es guiada por Isis. En ilustraciones similares, el lugar de Horus niño es ocupado por un Osiris resucitado o Khepre[428]. Aquí, el disco solar aparece por encima de la cabeza del niño, con las grandes alas de halcón extendidas a ambos lados. En los términos de conciencia humana, lo que ahora se ha alcanzado es el resplandor del espíritu ca-



12.15. El despertar de Osiris lleva a la identificación del Horus renacido con Ra. Sarcófago de Hent-Taui. Imperio Nuevo.

racterístico del *akh*. El ser humano se ha convertido en el brillante. El *ba* ha sido divinizado al haberse unido con la fuente de su existencia, el espíritu autorrenovador y autocreador[429] El reino de Osiris ha sido eficazmente transcendido, y ahora la experiencia fundamental es la de unirse con la luz cósmica que emana de Ra.

En los *Textos de las pirámides* del Imperio Antiguo hay una oración que se refiere a esta experiencia mística:

> Que yo brille como Ra,
> habiendo desechado todo lo que es falso.
> Que, a través de mí, Maat esté detrás de Ra.
>
> Que yo brille cada día
> como quien está en el horizonte del cielo[430].

Una vez pronunciada esta oración, el viajero del Otro Mundo ha «entrado en el día» verdaderamente, expresión que se podría traducir igualmente como «salir a la luz». Y habiendo salido a la luz, el viaje al Otro Mundo ha terminado, pues el objetivo del viaje ha sido alcanzado.

Epílogo

El mundo espiritual de los egipcios antiguos existió en una época lejana de la nuestra en el tiempo, pero, no obstante, forma parte del arco evolutivo que la conciencia occidental ha trazado en su desarrollo histórico. Es un estrato de nuestra experiencia colectiva, y nos enriquecemos al reconocer esta civilización antigua como perteneciente a nuestra historia común y por tanto como parte de nuestra más amplia identidad cultural. Hemos emprendido un viaje evolutivo que, sin embargo, nos ha apartado del tipo de conciencia que prevalecía en la antigüedad, y es importante que comprendamos y aceptemos este viaje para llegar a una justa relación con la antigua cultura egipcia.

Dos dificultades, en particular, deben ser evitadas. Una es sucumbir al anhelo nostálgico de una época y un modo de conciencia pasados que actualmente ya no son apropiados para nosotros. Aunque estemos haciendo todo lo posible por alimentar una comprensión de los poderes espirituales o *neters*, si la renovación de esta conciencia se hace al precio de la libertad y la autonomía psíquica, y por tanto de la responsabilidad moral, que define el sentimiento moderno del yo, estaremos destruyendo los logros más importantes del trayecto histórico occidental. La dificultad opuesta es que sobrevaloremos tanto nuestra propia cultura que proyectemos nuestros presupuestos modernos sobre los antiguos, dando por supuesto que ellos pensaban y sentían en gran medida de la misma manera que nosotros, si es que no miramos con recelo la antigua cultura, rechazándola como sumida en creencias y supersticiones primitivas de las que nosotros nos desprendimos hace ya mucho tiempo.

La egiptología moderna ha estado en gran medida atrapada por esta última dificultad debido a su reluctancia a centrarse en las estructuras de la conciencia antigua en favor de lo que es más tangible y concreto. A pesar del número creciente de textos religiosos que se han traducido, los egiptólogos se han interesado menos en las experiencias religiosas que dieron origen a los textos que en las formalidades de la costumbre y el ritual. La falta de interés por los modos antiguos de conciencia ha significado que con frecuencia la manera en la que los egipcios antiguos veían su mundo haya sido mal interpretada. Por ejemplo, el investigador moderno puede

imaginar que la cosmología egipcia antigua fue el resultado de una aspiración similar a la que está detrás de la cosmología moderna, pero que era simplemente falsa, ignorando así la pregunta de cómo esa cosmología pudo ser verdadera para los antiguos egipcios. La antigua historia egipcia se estudia como si fuera posible extrapolar hacia atrás en el tiempo y *ad infinitum* nuestro moderno principio de realidad, sin pensar siquiera que la misma naturaleza de un acontecimiento histórico puede haber sido diferente en la antigüedad de lo que lo es actualmente. En gran parte de la egiptología moderna existe tanto una falta de complejidad psicológica como una ignorancia de la metafísica y el esoterismo que tiene como consecuencia inevitable que la espiritualidad de los egipcios antiguos se mantenga como un libro cerrado.

Al fijarnos en la experiencia vital y la conciencia de los egipcios antiguos, liberados del deseo de volver a su mundo y sin estar esclavizados por los supuestos modernos acerca de lo que es importante e interesante, verdadero o falso, real o ilusorio, podemos empezar a experimentar el sentido que actualmente tiene para nosotros el Egipto antiguo. Pues tenemos así la posibilidad de emprender un diálogo con una cultura y una mentalidad que florecieron en una fase anterior de nuestra propia evolución espiritual. Es una cultura y una mentalidad de la que nos alejamos cuando desarrollamos una clase diferente de vida del alma en la que la necesidad de distinguir lo mismo de lo otro, lo interior de lo exterior, lo subjetivo de lo objetivo, se hizo cada vez más intensa. Pero actualmente, cuando se hace retroceder los límites del alma moderna, revelando un reino interior de hechos psíquicos objetivos y arquetipos espirituales, se hace evidente la creciente afinidad entre nosotros y el mundo de los egipcios antiguos. Y así nos hacemos conscientes de una corriente más profunda de la historia que baja y sube en los niveles de la conciencia colectiva de manera mucho más sutil que el despliegue superficial de los acontecimientos históricos.

Desde que el ejército de Napoleón entró en Egipto en 1798, la civilización antigua se nos ha hecho cada vez más accesible. Acompañando al ejército de Napoleón iba una gran cantidad de investigadores, dibujantes y artistas a los que, a pesar de la derrota de los franceses, se les permitió seguir con su investigación y que produjeron finalmente la formidable *Description de l'Egypte* entre 1809 y 1830. Una vez comprendido el sistema jeroglífico de escritura (el descubrimiento de Champollion de la clave para su desciframiento fue en 1822), se abría el camino para que la experiencia vital de los egipcios antiguos se hiciera poco a poco asequible al mundo moderno.

Quizá no fuera enteramente accidental que en el momento en que Napoleón se abrió al Egipto antiguo, Europa se estuviera abriendo de otras maneras. En Francia, esto se manifestó principalmente en la agitación po-

lítica y social que se extendió por el país. Las últimas décadas del siglo XVIII fueron un período extraordinario de la historia europea, que presenció un desprendimiento de las viejas formas sociales y políticas y el nacimiento de otras nuevas, incluso de nuevas naciones. Fue el momento de la fundación de la nueva República francesa y de los Estados Unidos de América.

Pero algo más se estaba moviendo en la psique europea que encontró su expresión no tanto en el ámbito político y social cuanto en la esfera de las artes. En otros países, especialmente en Inglaterra y Alemania, el redescubrimiento del Egipto antiguo coincidió con el nacimiento del movimiento romántico. El movimiento romántico anunciaba el amanecer de una sensibilidad nueva por medio de la cual se volvían a reconocer las fuerzas animadoras de la naturaleza. Y fueron reconocidas por una facultad humana que entonces se empezaba a valorar y que se convirtió en el santo y seña de los románticos: la imaginación. En los escritos de poetas y pensadores como Wordsworth, Coleridge, Blake y Shelley en Inglaterra, y Schelling, Schiller, Novalis y Goethe en Alemania, hay una frescura y una pasión que marcan el principio de una nueva fase en la cultura europea. Los románticos distinguían claramente la imaginación de la mera fantasía o ensueño subjetivo. La imaginación debe ser entendida como una facultad superior de percepción; superior porque, por medio de ella, es posible llegar a comprender las fuerzas de otra manera imperceptibles de la naturaleza. Mediante la imaginación, se puede ver en ese «espacio interior» con el que los egipcios antiguos estaban tan familiarizados y en el que se mueven los poderes espirituales que los antiguos conocían como dioses.

Esto no significa que la conciencia imaginativa de los románticos fuera igual que la conciencia egipcia antigua. Pues hacia finales del siglo XVIII había comenzado a aparecer un sentimiento de autoidentidad, y un ideal de autodeterminación, muy diferente del que existía en el Egipto antiguo, aunque –como hemos visto– estuviera ya prefigurado en el camino iniciático de desarrollo perfilado en el capítulo 9. En el siglo XVIII, el europeo medio se había acostumbrado a funcionar con un tipo de conciencia autosuficiente que habría sido considerada sacrílega por la mentalidad antigua.

La sincronicidad de la invasión de Egipto, a la vez cultural y militar, por parte de Napoleón y el nacimiento del movimiento romántico en Europa puede desde luego ser considerada algo arbitrario y sin sentido. Es deber del historiador moderno, después de todo, evitar la idea de coincidencias significativas en la historia. Y, sin embargo, el desarrollo de los destinos de las civilizaciones, como el de los seres humanos, se basa en esas sincronicidades. Los románticos debían mucho a las tradiciones hermética y alquímica que reaparecieron durante el Renacimiento y que en el fondo procedían de Egipto. La francmasonería era una de esas tradiciones esotéricas

y ejerció una influencia considerable sobre la vida política, intelectual y cultural del siglo XVIII. El hecho de que Napoleón fuera masón y tuviera un intenso deseo de descubrir las fuentes de la tradición masónica –que él pensaba que se encontraban en el Egipto antiguo– fue probablemente un motivo más importante para su invasión de Egipto que el deseo más prosaico de extender su imperio. Napoleón no era en absoluto el único en pensar que la espiritualidad egipcia antigua tenía una relación directa con la búsqueda interior moderna.

Es sabido que George Washington y la mayoría de los padres fundadores de los Estados Unidos eran masones. Nada simboliza mejor la importancia que se atribuía al Egipto antiguo en la transformación de la conciencia occidental al comienzo de esta nueva época que el diseño del nuevo emblema de los Estados Unidos, que apareció posteriormente (y que sigue presente en la actualidad) en el billete de un dólar. En realidad, su diseño precedió en unos veintidós años a la invasión de Egipto por Napoleón. Muestra una pirámide en la que falta la piedra de coronamiento, que podemos suponer es la pirámide de Khufu (o Keops, como se la conoce habitualmente). Por encima de la pirámide, la piedra ausente reaparece milagrosamente en un nimbo de luz. En el centro de la piedra hay un ojo. Debajo de la pirámide hay escrito un lema en latín: *Novus Ordo Seculorum*, que significa «Nuevo orden de los tiempos».

Hay una historia detrás de este diseño misterioso. Originalmente, la Gran Pirámide de Khufu tenía la piedra de coronamiento en su sitio. Era dorada, y en cada uno de sus cuatro lados estaba pintado el ojo azul de Horus. Cuando el sol alcanzaba la pirámide, un rayo de luz que se podía ver desde varias millas se reflejaba desde el ojo azul y dorado. Cuando el tiempo de Egipto estaba próximo a su fin, los sacerdotes quitaron la piedra y la enterraron en un lugar secreto. Nadie sabe dónde. Pero, según se dice, un día será redescubierta y colocada de nuevo en la cima de la pirámide. Cuando ese día llegue, se establecerá un «nuevo orden de los tiempos», que corresponderá a un nuevo y generalizado despertar espiritual.

Es sólo un relato, pero tiene una fuerza extraña, pues afirma –como la profecía de Hermes Trismegisto contada en el prefacio– que la historia de Occidente está ligada interiormente al Egipto antiguo. Hemos llegado a considerar la historia como si siguiera un curso lineal, de acuerdo con nuestro sentido moderno del tiempo, como la marcha siempre hacia adelante de los años y los siglos. Tendemos a negar que pueda existir algún hilo conductor entre una época y otra. Y, sin embargo, todos conocemos la importancia del redescubrimiento de la antigua civilización griega al final de la Edad Media. El impacto de la ciencia, el arte, la filosofía y la mitología griegas en esa época llevó al florecimiento extraordinario de la cul-

tura europea que conocemos como Renacimiento. Pero no podemos atribuir el Renacimiento simplemente al impacto de la civilización clásica sobre la Europa medieval tardía: esa cultura tenía también que ser recibida y aceptada por personas que estuvieran dispuestas a utilizarla. El redescubrimiento de la Grecia antigua coincidió con un movimiento ya en curso del alma europea. Se estaban produciendo ya unos cambios de conciencia que permitían que en ese siglo las gentes estuvieran inspiradas y alimentadas por el influjo del clasicismo, cuando un siglo antes les habría dejado fríos.

Actualmente, la cultura occidental está en una etapa comparable de transición. Pero ahora estamos dispuestos a realinearnos cultural y espiritualmente según un eje que ya no es judeo-griego. Pues los imperativos monoteístas y racionalistas han hecho ya su camino y no dominan ahora nuestros horizontes del mismo modo que antes. La espiritualidad del Egipto antiguo nos atrae actualmente porque resuena con un impulso profundo en nuestra moderna cultura de regeneración espiritual. Lo que ya se anunciaba en el movimiento romántico en la época del redescubrimiento de Egipto está hoy, doscientos años más tarde, empezando a adquirir consistencia. El tiempo está maduro para que reconozcamos que estamos entrando en una nueva fase histórica y cultural, cuya orientación nos liga más al mundo egipcio antiguo que al mundo judeo-griego.

Existe actualmente en el naciente resurgimiento espiritual de nuestra cultura una simpatía creciente por la espiritualidad del Egipto antiguo. Pues el alma de Occidente se vuelve hacia áreas de experiencia en las que el antiguo Egipto tiene mucho que enseñarnos. Existe, pues, la posibilidad de un nuevo Renacimiento comparable al que acompañó al redescubrimiento de la antigua Grecia. No se trata de volver al antiguo modo de conciencia, sino de redescubrir a nuestra manera esa otra mitad de la realidad de la que los egipcios eran tan intensamente conscientes. Se trata en el fondo de redescubrir esa otra mitad de nosotros mismos que en los siglos que median entre entonces y ahora se fue perdiendo y oscureciendo. Y como la hija de Urthona en el poema profético de William Blake, *América*, poema relacionado con el renacimiento de la libertad y la imaginación en un nuevo orden de los tiempos, podemos decir, como ella dijo al espíritu de la nueva era:

Te conozco,
te he encontrado
y no permitiré que te vayas:
Tú eres la imagen de Dios
que habita en la oscuridad de África,
y has caído
para darme vida en las regiones de la muerte oscura.

Abreviaturas

Las obras citadas con frecuencia se identifican por las abreviaturas siguientes:

AEL Miriam Lichtheim, ed., *Ancient Egyptian Literature*, vols. 1-3, University of California Press, Berkeley 1975-1976.

BD E. A. Wallis Budge, *The Egyptian Book of the Dead (The Papyrus of Ani): Egyptian Text, Transliteration and Translation*, 1898, reed., Dover, Nueva York 1967. Los números de las notas se refieren a los capítulos. (No todas las traducciones utilizadas son de Budge; muchas referencias remiten únicamente al egipcio en el texto.)

CT R. O. Faulkner, *The Coffin Texts*, Aris and Phillips, Warminster 1978. Los números de las notas se refieren a los sortilegios. (No todas las traducciones utilizadas son de Faulkner.)

JEA *Journal of Egyptian Archaeology*, Londres 1914 y ss.

KAG Henri Frankfort, *Kingship and the Gods*, University of Chicago Press, Chicago 1948 [*Reyes y dioses*, trad. B. Garrigues, Alianza, Madrid 1998].

MAS R. T. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, Harper Torchbooks, Nueva York 1966.

PT R. O. Faulkner, *The Pyramid Texts*, Oxford University Press, Oxford 1969. Los números de las notas remiten a las divisiones del texto. (No todas las traducciones utilizadas son de Faulkner.)

Urk K. Sethe y W. Helck, eds., *Urkunden des Ägyptischen Altertums*, 4 vols., Berlín 1955.

Notas

[1] «Asclepio», 3.29, *Corpus Hermeticum*.

[2] *CT*, 76, citado en *MAS*, pág. 83.

[3] Aunque de fecha comparativamente tardía, este himno de la XVIII dinastía conserva la imaginería y el estilo de los más antiguos himnos populares. Véanse los comentarios a este himno en Alexandre Moret, *The Nile and Egyptian Civilization*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1976, pág. 36. La cita del «Himno breve al Aten» está adaptada de la traducción de Miriam Lichtheim en *AEL*, vol. 2, pág. 98.

[4] Herodoto, *Historia*, 2.4.

[5] Arthur Versluis, *The Egyptian Mysteries*, Arkana, Londres 1988, pág. 73. Véase también *KAG*, pág. 19.

[6] *KAG*, pág. 19. H. Frankfort habla de «la tendencia egipcia profundamente enraizada a comprender el mundo en términos dualistas como una serie de pares de opuestos equilibrados en un equilibrio inmutable». Estas profundas raíces están en el paisaje egipcio.

[7] *KAG*, pág. 21.

[8] Véase Jeremy Naydler, *The Future of the Ancient World*, Abzu Press, Oxford 1994, págs. 11-ss.

[9] A. Moret, *op. cit.*, pág. 33.

[10] Marshall Adams, *The Book of the Master*, Putnam and Sons, Londres 1898, págs. 43-ss.

[11] Margaret Murray, *The Splendour That Was Egypt*, New English Library, Londres 1962, págs. 267-ss.

[12] Diodoro de Sicilia, *The Library of History*, 1.36, citado en A. Moret, *op. cit.*, pág. 31 n.

[13] Herodoto, *Historia*, 2.100.

[14] *PT*, 1553-54.

[15] *MAS*, pág. 99.

[16] «Himno a Hapi», adaptado de la traducción que aparece en A. Erman (ed.), *The Ancient Egyptians: A Sourcebook of Their Writtings*, Harper Torchbooks, Nueva York 1966, págs. 146-ss.

[17] Diodoro de Sicilia, *op. cit.*, 1.36.

[18] *MAS*, pág. 100.

[19] En el «Gran himno al Aten» se dice: «Tú haces el gran río en el Dwat y lo llevas donde quieres a fin de sustentar a la humanidad». En *AEL*, 2, págs. 98-99.

[20] John A. Wilson, «Egypt», en H. Frankfort et al., *Before Philosophy*, Pelican Books, Harmondsworth 1949, pág. 51.

[21] Rudolph Steiner, *World History in the Light of Anthroposophy*, Rudolf Steiner Press, Londres 1977, pág. 11.

[22] Aunque ciertos filósofos, especialmente Immanuel Kant, han pretendido que es posible.

[23] J. Naydler, *Perceptions of the Divine in Nature*, Parte 1, «The Heart of the Lily», Abzu Press, Oxford 1993.

[24] Así se decribía Egipto en «Asclepio», 3.29, *Corpus Hermeticum*.

[25] *Urk*, vol. 4, 146, 14.

[26] *Spiritual Body, Celestial Earth*, Princeton University Press, Princeton 1990, pág. 4 [*Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, trad. A. C. Crespo, Siruela, Madrid 1995]. El pasaje dice: «Encontrar la Tierra no como un conjunto de hechos físicos, sino en la persona de su Ángel: he ahí un acontecimiento esencialmente psíquico que no puede "tener lugar" ni en el mundo de los conceptos abstractos impersonales ni en el plano de los meros datos sensibles. Es preciso percibir la Tierra no por los sentidos, sino por una imagen primordial, y, como esta imagen tiene los rasgos de una figura personal, se revelará que "simboliza con" la propia imagen de sí misma que el alma lleva en su fondo íntimo. La percepción del Ángel de la Tierra se realizará en un universo intermedio que no es ni el de las esencias consideradas por la filosofía ni el de los datos sensibles sobre los que trabaja la ciencia positiva, sino un universo de formas imaginales, el *mundus imaginalis*, experimentadas como otras tantas presencias personales».

[27] *PT*, 782.

[28] *CT*, 80.

[29] Para un análisis de la idea del Otro Mundo, véase, *infra*, cap. 10.

[30] El «Libro de las puertas», división 12, en Alexandre Piankoff, *The Tomb of Ramesses VI*, Pantheon Books, Bollingen Series, Nueva York 1954.

[31] *Ibid.*

[32] *CT*, 76, 79, 80.

[33] *PT*, 1040.

[34] *BD*, 17.

[35] Inscripción en el techo del cenotafio de Seti I en Abydos. Traducción adaptada de James P. Allen, *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, Yale University Press, New Haven 1988.

[36] En la época moderna, el filósofo alemán G. W. F. Hegel y el visionario fundador de la antroposofía, Rudolf Steiner, son dos destacados pensadores que han dado cuenta de forma rigurosa y detallada del proceso de la evolución espiritual: Hegel en una secuencia puramente abstracta de ideas filosóficas, Steiner en una serie de conceptos imaginativos concretos. Véase G. W. F. Hegel, *Lógica*, parte I de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, y R. Steiner, *Occult Science: An Outline*, Rudolf Steiner Press, Londres 1969 [*La ciencia oculta: un bosquejo*, trad. J. Llinas, D. L., Madrid 1978].

[37] *PT*, 1146.

[38] Para un análisis del nombre Atum, véase James P. Allen, *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, cit., pág. 9.

[39] *CT*, 80, trad. ing. *MAS*, pág. 38.

[40] *CT*, 321, trad. ing. *MAS*, pág. 51.

[41] *PT*, 1587.

[42] *BD*, 85.

[43] *BD*, 17.

[44] *PT*, 1248.

[45] *CT*, 136.

[46] *PT*, 1652-1653.

[47] *CT*, 80.

[48] *CT*, 245, trad. *MAS*, pág. 44.

[49] Citado en E. A. Wallis Budge, *Egyptian Religion*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1975, pág. 26.

[50] *PT*, 785.

[51] Se añade a veces un quinto hijo: Horus el mayor (Har Wer en egipcio, o Haroeris en griego), un poderoso dios del cielo.

[52] Harris Magical Papyrus, anverso, col. 6, 10-12.

[53] Citado en E. A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, Dover, Nueva York 1969, vol. 1, pág. 400.

[54] *BD*, introducción, pág. CXVIII.

[55] *De Iside et Osiride*, 117.3.

[56] G. Maspero, *The Dawn of Civilization*, Londres 1894, pág. 146.

[57] E. A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, cit., vol. 1, pág. 407.

[58] «Hymn to Thoth» de Haremhab, en *AEL*, vol. 2, pág. 102.

[59] *PT*, 466.

[60] En los llamados textos Shu (*CT*, 75-81).

[61] *BD*, pág. CXVIII. Véase también George St. Clair, *Creation Records*, Londres 1898, págs. 192-195.

[62] Véase *MAS*, pág. 254, para un análisis de esta imagen y su significado.

[63] Inscripción Edfu 6, 11-12, citada en Lucy Lamy, *Egyptian Mysteries*, Thames and Hudson, Londres 1981, pág. 10 [*Misterios egipcios*, Debate, Barcelona, Madrid 1989].

[64] Una traducción completa de este texto aparece en *AEL*, vol. 1, págs. 51-57.

[65] *Texto de Shabaka*, 54, *AEL*, vol. 1, pág. 54.

[66] E. A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, cit., vol. 1, págs. 500-501.

[67] *Ibid.*, pág. 500.

[68] *Ibid.*, pág. 501.

[69] «Himno a Ptah-Tatenen», citado en E. A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, cit., vol. 1, pág. 510.

[70] *Texto de Shabaka*, 53, en J. B. Pritchard (ed.), *The Ancient Near East*, Princeton University Press, Princeton 1958, pág. 1.

[71] Según se traduce en *MAS*, pág. 61.

[72] *Texto de Shabaka*, 53-54.

[73] *Ibid.*, 55.

[74] *Ibid.*, 58.

[75] *Ibid.*, 54.

[76] «Hymn to Ptah-Tatenen», en E. A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, cit., vol. 1, pág. 511.

[77] *Texto de Shabaka*, 57.

[78] *Ibid.*, 59-61.

[79] Véase E. A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modem Physical Science*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1932, cap. 3.

[80] Sir Alan Gardiner, *Egyptian Grammar*, Oxford University Press, Oxford 1957, pág. 206 [*Gramática egipcia*, Lepsius, Valencia 1995].

[81] E. A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, cit., vol. 2, págs. 300-302.

[82] Serge Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, Grove Press, Nueva York 1960, pág. 99.

[83] De hecho, unas sesenta imágenes distintas del viaje de transfonnación de Ra están registradas en los *Textos de los sarcófagos*, de las que doce se conservan en el *Libro de los muertos*, en los «Capítulos de la transfonnación» (caps. 76-88). Véase el esclarecedor comentario de Paul Barguet en *Les Livres des Morts*, Les Éditions du Cerf, París 1967, pág. 98.

[84] *Sacred Science*, Inner Traditions International, Rochester, Vt., 1982, pág. 177 n. Schwaller de Lubicz basaba sus cálculos en el *Annuaire de Flammarion* (1953), en el que se dice que el período precesional disminuye 11,4 años por siglo.

[85] 18 x 1.461 = 26.268. En el año 3000 a. C. la precesión observable habría sido calculada en 26.280 años. Hoy es de 25.780 años.

[86] Schwaller de Lubicz, *Sacred Science*, cit., pág. 28.

[87] De la «Aretalogy of Kyme», en Louis V. Zabkar, *Hymns to Isis in Her Temple at Philae*, University Press of New England, Hanover, N. H., y Londres 1988, pág. 140.

[88] *PT*, 965.

[89] Plutarco, *De Iside et Osiride*, 38.

[90] *Ibid.*

[91] Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, Harcourt Brace Jovanovich, Londres 1959, pág. 95 [*Lo sagrado y lo profano*, trad. L. Gil, Guadarrama, Madrid 1967].

[92] Herodoto, *Historia*, 2.59 ss.

[93] *Ibid.*, 60-61.

[94] Heliodoro, *Aethiopica*, 9.9.

[95] Traducción basada en *AEL*, vol. 1, págs. 208-209.

[96] Maspero, *The Dawn of Civilization*, cit., pág. 39.

[97] *PT*, 585-589.

[98] Plutarco, *op. cit.*, 38. Plutarco mismo sitúa este festival en el mes de Athyr varios meses más tarde, cuando la inundación habría cubierto el país. Según Frankfort, sin embargo, las ceremonias que él describe originalmente ocurrieron al final de la estación de Shomu. Véase *KAG*, pág. 391.

[99] *PT*, 584, 612, 1008, 1255-1256, 1799, 2144.

[100] Heliodoro, *op. cit.*, 9.9.

[101] Inscripción, templo de Denderah, citado en *KAG*, pág. 185.

[102] *MAS*, págs. 100-101.

[103] Plutarco, *op. cit.*, 70.

[104] J. G. Frazer, *The New Golden Bough*, ed. T. H. Gaster, S. G. Phillips, Nueva York 1959, parte 4, pág. 258.

[105] Véase cap. 10.

[106] *KAG*, pág. 291.

[107] E. O. James, *Myth and Ritual in the Ancient Near East*, Londres 1932, pág. 50. A. M. Blackmann, «Myth and Ritual in Ancient Egypt», en S. H. Hooke (ed.), *Myth and Ritual*, Oxford University Press, Oxford 1933, págs. 19-20.

[108] *KAG*, pág. 291.

[109] R. A. Parker, *The Calendars of Ancient Egypt*, University of Chicago Press, Chicago 1951, pág. 60.

[110] Manfred Lurker, *The Gods and Symbols of Ancient Egypt*, Thames and Hudson, Londres 1980, págs. 46-47.

[111] A. M. Blackman, *op. cit.*, pág. 22.

[112] *Ibid.*, pág. 21.

[113] G. Hart, *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1986, pág. 184.

[114] R. A. Parker, *op. cit.*, págs. 39, 58.

[115] M. Lurker, *op. cit.*, pág. 100.

[116] R. A. Parker, *op. cit.*, págs. 39-40.

[117] G. Hart, *op. cit.*, pág. 123.

[118] A. M. Blackman, *op. cit.*, pág. 27.

[119] *KAG*, pág. 188. Véase también E. O. James, *op. cit.*, pág. 53.

[120] Diodoro de Sicilia, *The Library of History*, 1.14.2., en A. Moret, *The Nile and Egyptian Civilization*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1976.

[121] G. Hart, *op. cit.*, pág. 122.

[122] *KAG*, pág. 190.

[123] Para las relaciones del festival de la cosecha con el ciclo regenerativo, véase Alison Roberts, *Hathor Rising: The Serpent Power of Ancient Egypt*, Northgate, Totnes 1995, págs. 82-86.

[124] *KAG*, pág. 186. Véase también *PT*, 308-309.

[125] *CT*, 100.

[126] A. M. Blackman, *op. cit.*, pág. 29.

[127] *MAS*, pág. 263.

[128] M. Eliade, *op. cit.*, pág. 69.

[129] *Ibid.*

[130] *PT*, 1463. Véase también *PT*, 1040.

[131] *PT*, 1775b.

[132] *CT*, 80.

[133] *PT*, 1775; *CT*, 113. Las ofrendas regulares de Maat a los dioses en los templos confirman que se la consideraba el alimento de los dioses.

[134] Inscripción del Speos Artemidos, en J. H. Breasted, *Ancient Records*, Russell and Russell, Nueva York 1906; reimp. 1962, 2.299.

[135] Donald B. Redford, *Pharaonic King Lists: Annals and Day Books*, Benben Publications, Missuaga 1986, pág. 259.

[136] *Ibid.*, págs. 260-ss.

[137] Estela de la restauración, en *Urk*, 4.2026.

[138] *Urk*, 4.1725.5, las palabras de Amenofis III.

[139] *Urk*, 7.27.

[140] Inscripción del Speos Artemidos, en J. H. Breasted, *Ancient Records*, Londres 1912, 2.299.

[141] *KAG*, págs. 51-52; también H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, Harper and Row, Londres 1961, págs. 54-55 [*La religión del Antiguo Egipto*, trad. F. Ballesteros, Laertes, Barcelona 1998]; S. Morenz, *Egyptian Religion*, Methuen, Londres 1973, págs. 113-ss.; y D. B. Redford, *op. cit.*, págs. 259-275.

[142] Citado en S. Morenz, *op. cit.*, pág. 113.

[143] Véase por ejemplo, «Instrucciones de Ptahotep» e «Instrucción para el Visir Kagemni», ambos textos traducidos en *AEL*, vol. 1.

[144] «Libro de las puertas», en A. Piankoff, *The Tomb of Ramesses VI*, Pantheon Books, Bollingen Series, Nueva York 1954, pág. 145.

[145] Para el significado de la semana cósmica, véase cap. 4. Véase también F. G. Fleay, *Egyptian Chronology*, David Nutt, Londres 1899, pág. 93.

[146] Patrick O'Mara, *The Chronology of the Palermo and Turin Canons*, Paulette Publishing Co., La Canada, Calif., 1980, pág. 35.

[147] G. Fleay, *op. cit.*, pág. 98.

[148] Este principio es aceptado no sólo en la cronología manethónica, sino también en el *Canon de Turín* del Imperio Nuevo, en el esquema saita registrado por Herodoto, y en el esquema de Eratóstenes preservado por Eusebio. Véase G. Fleay, *op. cit.*, págs. 98-123.

[149] P. O'Mara, *op. cit.*, págs. 19-20.

[150] *Ibid.*, pág. 21.

[151] Para los ejemplos adicionales, véase P. O'Mara, *op. cit.*, cap. 2.

[152] *PT*, 882. Véase también *PT*, 480.

[153] *PT*, 458.

[154] *PT*, 632.

[155] P. O'Mara, *op. cit.*, págs. 27-32.

[156] *Ibid.*, pág. 35.

[157] *Ibid.*, págs. 40-42.

[158] Véase, por ejemplo, Teofrasto, *De lapidibus*, 24; Taciano, *Oratio adversus Graecos*, 38.

[159] Herodoto, *op. cit.*, 2.77.

[160] D. B. Redford, *op. cit.*

[161] *KAG*, pág. 45.

[162] *Ibid.*, pág. 58.

[163] *Ibid.*, pág. 102.

[164] Papiro Sallier, 1.8.9. Traducción adaptada de la traducción de Blackmann en A. Erman (ed.), *The Ancient Egyptians: A Sourcebook of Their Writtings*, cit., págs. 278-279.

[165] *KAG*, pág. 149.

[166] E. O. James, *op. cit.*, pág. 88. *KAG*, págs. 148, 150-151.

[167] Papiro Anastasi, 2.5.6, trad. en A. Erman, *op. cit.*, pág. 280.

[168] Sir Alan Gardiner, en *Egypt of the Pharaons*, Oxford University Press, Oxford 1966, pág. 55 [*El Egipto de los Faraones*, trad. E. Olcina, Laertes, Barcelona 1994], escribe: «En el Imperio Antiguo, los registros oficiales de las realizaciones faraónicas están completamente ausentes; los reyes eran dioses, demasiado elevados y demasiado poderosos para preocuparse de que el relato de sus gestas fuera comunicado a sus súbditos [...]».

[169] D. B. Redford, *op. cit.*, pág. 136.

[170] *Ibid.*

[171] El rey no era sólo «hijo de Ra». Se decía de los reyes que eran también «hijos de Geb» (*PT*, 483) o de Atum (*PT*, 395). Por ejemplo, *PT*, 826, 1431; *PT*, declaraciones 402, 405, 570; *PT*, declaraciones 22, 25, 26, 27, 28, etc.

[172] John A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, University of Chicago Press, Chicago 1956, págs. 131 y 267-268.

[173] *KAG*, págs. 32-33; véase también, *infra*, cap. 11.

[174] D. B. Redford, *op. cit.*, pág. 22.

[175] *Ibid.*, págs. 19-20. Comentando la lista de Tjuloy, Redford escribe: «Aunque no es del todo correcto suponer que cualquiera de los antepasados regios cumpliría los requerimientos de esta perspectiva, la absoluta seguridad histórica no tenía prioridad» (págs. 23-24).

[176] A. Gardiner, *Egypt of the Pharaons [El Egipto de los Faraones]*, cit., pág. 57.

[177] H. Frankfort, *op. cit.*, pág. 48.

[178] Texto del Imperio Medio, citado en A. Gardiner, *Egypt of the Pharaons [El Egipto de los Faraones]*, cit., pág. 37.

[179] *Ibid.*

[180] «The Battle of Megiddo», en *AEL*, vol. 2, pág. 33.

[181] *KAG*, pág. 9.

[182] J. A. Wilson, *op. cit.*, págs. 195, 200.

[183] «Inscripción de la batalla de Kadesh», en *AEL*, vol. 2, pág. 65.

[184] *Ibid.*, págs. 65-66.

[185] *Ibid.*

[186] *Ibid.*, pág. 67.

[187] *Ibid.*, pág. 70.

[188] Para la siguiente interpretación estoy en deuda con R. A. Schwaller de Lubicz, que analiza la batalla de Kadesh en su *Sacred Science*, cit., págs. 126-137.

[189] *Ibid.*, pág. 130.

[190] *Ibid.*, pág. 133.

[191] M. Eliade, *op. cit.*, pág. 95.

[192] *The Catholic Encyclopaedia*, Nueva York 1911, vol. 11, pág. 199.

[193] Para un análisis exhaustivo del *Corpus Hermeticum* y su impacto en el pensamiento europeo en el Renacimiento, véase Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1964 [*Giordano Bruno y la tradición hermética*, trad. D. Bergadá, Ariel, Barcelona 1983]. Véase también Arthur Versluis, *The Philosophy of Magic*, Arkana, Londres 1986, págs. 10-ss.

[194] A. Versluis, *op. cit.*, pág. 4.

[195] *Ibid.*

[196] Mt 2, 1.

[197] A. E. Waite, *The Occult Sciences*, Londres 1911, pág. 11. Para Waite, «sabiduría esotérica», «conocimiento oculto» y «filosofía transcendental» son términos intercambiables y todos designan a la magia (pág. 3).

[198] «Philosophia Sagax», en F. Hartmann, *Paracelsus: Life and Prophecies*, Rudolph Steiner Publications, Nueva York 1973, págs. 103-104.

[199] Platón, *Timeo*, 22b.

[200] A. H. Gardiner, «Egyptian Magic», en *Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edimburgo 1925, pág. 263.

[201] *CT*, 261.

[202] *Ibid.*

[203] *MAS*, pág. 254.

[204] Véase, *supra*, cap. 3.

[205] Christian Jacq, *Egyptian Magic*, Arris and Phillips, Warminster 1985, pág. 4.

[206] *PT*, 1324.

[207] *PT*, 403, 411.

[208] *PT*, 1318.

[209] *BD*, 24.

[210] Wadi Hamâmat Inscriptions, en A. H. Gardiner, «The House of Life», *JEA*, 24 (1938), pág. 157.

[211] *Ibid.*, págs. 178, 159.

[212] Por ejemplo, *BD*, 72, rúbrica; Piankoff, *The Book of What Is in the Underworld*, división 1, «The Tomb of Ramesses VI», pág. 239.

[213] Tumba de Ti, Saqqara.

[214] J. A. West, *The Traveller's Key to Ancient Egypt*, Columbus Books, Londres 1985, pág. 171.

[215] Tumba de Oukhotep, citado en J. A. West, *Serpent in the Sky*, Wildwood House, Londres 1979, pág. 94.

[216] Tumba de Rekhmire, Tebas.

[217] Papiro Westcar, en A. Erman (ed.), *op. cit.*, págs. 40-44.

[218] Bob Brier, *Ancient Egyptian Magic*, Quill, Nueva York 1981, pág. 34.

[219] Éx 20, 4-5.

[220] Para un análisis más completo del significado de la migración física y espiritual de los israelitas desde el Egipto politeísta, véase Jeremy Naydler, *Christ and the Gods*, Abzu Press, Oxford 1994, págs. 9-16.

[221] Sal 115.

[222] Owen Barfield, *Saving the Appearances*, Faber, Londres 1957, pág. 111.

[223] Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, Penguin, Londres 1986, pág. 166.

[224] C. G. Jung, *Psychology and Religion*, Yale University Press, New Haven 1977, págs. 100-103. Para las ideas de Jung sobre la evolución de la conciencia, véase también el ensayo «Archaic Man», en *Modern Man in Search of a Soul*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1961.

[225] «Asclepius» 3, *Corpus Hermeticum*, Solos Press, Bath 1992, pág. 136.

[226] Plotino, *Enéadas*, 4.3.11.

[227] *BD*, 6.

[228] Platón, *Cratilo*, especialmente 424-427.

[229] *Ibid.*, 397c.

[230] *Texto de Shabaka*, 54.

[231] Jámblico, *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, Londres 1821, págs. 295-296.

[232] *Ibid.*

[233] R. A. Schwaller de Lubicz, *Symbol and the Symbolic*, Inner Traditions International, Nueva York 1981, pág. 47.

[234] *PT*, 1655. Para un análisis del texto, véase R. A. Schwaller de Lubicz, *Sacred Science*, cit., págs. 191-192.

[235] *Urk*, 4, 1820, 12-14; 4, 1897, 12.

[236] Diodoro de Sicilia, *The Library of History*, 1.70-ss., en A. Moret, *op. cit.*, Londres 1976.

[237] Papiro Sallier, 1.8.9.

[238] H. Frankfort et al., *Before Philosophy*, cit., pág. 34.

[239] Sobre el Tiempo Primero, véase también, *supra*, cap. 5.

[240] *KAG*, págs. 150-151.

[241] «Papiro Anastasi», traducción adaptada de A. Erman, *The Ancient Egyptians*, cit., pág. 280.

[242] E. O. James, *Myth and Ritual in the Ancient Near East*, cit., pág. 88.

[243] Ch. Jacq, *Egyptian Magic*, cit., pág. 97. Para el significado de estos actos rituales, véase Robert Kriech Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, University of Chicago Press, Chicago 1993.

[244] *BD*, 39.

[245] Citado en Ch. Jacq, *op. cit.*, pág. 110.

[246] *Ibid.*, págs. 69-70.

[247] M. Murray, *The Splendour That Was Egypt*, cit., pág. 139.

[248] «The Bremmer-Rhind Papyrus 1», trad. R. O. Faulkner en *JEA*, 22 (1936), págs. 121-140.

[249] *BD*, 76-88.

[250] «The Kadesh Battle Inscriptions of Ramesses II», en *AEL*, 2, pág. 67.

[251] «The Annals of Thutmosis III», en *AEL*, 2, pág. 32.

[252] J. Naydler, *The Future of the Ancient World*, Abzu Press, Oxford 1994, págs. 15-ss.

[253] *PT*, 148-149.

[254] *BD*, 42.

[255] A. Wiedemann, *The Realms of the Egyptian Dead*, Londres 1901, págs. 14-15.

[256] El estudio y la interpretación de la farmacología del Egipto antiguo está todavía lejos de haber sido completado. Parece que muchos remedios se establecían sobre principios homeopáticos. El Papiro Ebers, que es una de las fuentes más importantes de nuestro conocimiento de la medicina egipcia, contiene un remedio para la diarrea que consta de higos, uvas y bayas de saúco. Éste es un ejemplo de los varios que se podrían citar que parecen ejemplificar la utilización de principios homeopáticos.

Muchas de las substancias mencionadas en el Papiro Ebers son prácticamente ininteligibles, lo que lleva a Paul Ghalioungui a comentar, en su estudio *House of Life: Magic and Medical Science in Ancient Egypt*, B. M. Israel, Amsterdam 1973: «En nuestra valoración de esta voluminosa farmacología, se exigen muchas reservas por la naturaleza de los nombres, que con frecuencia son nombres secretos, o no revelan su composición, como los nombres manifiestos: "ungüento caro", "combatiente de la calavera", "mi mano sostiene, mi mano agarra", "pluma de Thoth", etc.» (pág. 140). Otros nombres eran simplemente nombres vernáculos, como nuestra «cola de caballo», o «dedalera». El horror moderno a la inclusión de ingredientes tales como el «rabo de rata», el «excremento de mosca» y la «sangre de mosca» en los brebajes del Papiro Ebers puede estar fuera de lugar según Ghalioungui, que sugiere que eran en realidad nombres vernáculos de hierbas. Y hay que recordar que sabemos ahora que otros medicamentos que durante mucho tiempo han sido considerados absurdos porque utilizaban moho, excremento de animales y barro del Nilo tienen propiedades antibióticas.

[257] Papiro Ebers, 763.

[258] Citado en A. H. Gardiner, «Egyptian Magic», cit., pág. 267.

[259] *Ibid.*, pág. 264.

[260] Por ejemplo, *BD*, 31-37.

[261] Ch. Jacq, *op. cit.*, pág. 3.

[262] *PT*, 393-404.

[263] Reproducido en E. A. W. Budge, *The Gods of the Egyptians*, cit., págs. 210-ss.

[264] Traducción adaptada de *ibid.*, pág. 239.

[265] H. Frankfort et al., *Before Philosophy*, cit., pág. 34.

[266] Citado en Ch. Jacq, *op. cit.*, pág. 103.

[267] *Ibid.*

[268] Mt 8, 26.

[269] Para un breve estudio comparativo del antiguo enfoque animista del tiempo y las perspectivas de la meteorología moderna, véase J. Naydler, *Perceptions of the Divine in Nature*, parte 2, «Baal-Hadad at Bracknell».

[270] S. Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt*, Grove Press, Nueva York 1960, pág. 167. Eunapius, *Vitae Sophistorum, Aedesius* 463 Didot, en J. G. Frazer, *The New Golden Bough*, cit., pág. 85. Frazer recoge muchos ejemplos de la magia del viento de todo el mundo, cada uno de los cuales surge de una visión animista del viento.

[271] Véase «Hymn on the Accession of King Merneptah» en A. Erman, *The Ancient Egyptians*, cit., pág. 279. Amenemhet I, citado en *KAG*, pág. 57.

[272] *KAG*, págs. 58-59.

[273] Éx 14, 21-22.

[274] A. Erman, *The Ancient Egyptians*, cit., págs. 38-40.

[275] Éx 7, 9.11-12.

[276] Theodore Roszak, *Where the Wasteland Ends*, Faber, Londres 1972, pág. 473.

[277] Véase J. Naydler, *The Future of the Ancient World*, cit., para un análisis más completo del tema.

[278] *BD*, 92.

[279] Inscripciones en construcciones del rey Sesostris I (Imperio Medio), *AEL*, vol. 1, pág. 127.

[280] Inscripciones del rey Amenemhet I (Imperio Medio), *AEL*, vol. 1, pág. 36.

[281] *BD*, 89.

[282] «Himn of Merikare», *The Literature of Ancient Egypt*, Yale University Press, New Haven 1973, pág. 83.

[283] Estela de Sehetep-ib-re, *AEL*, vol. 1, pág. 128.

[284] Por ejemplo, *PT*, 484, donde el rey adora a Dios «en su nariz».

[285] Véanse las «Instructions Addressed to Kagemni», 5.1, *AEL*, vol. 1, pág. 60; y «The Instructions of Ptahotep», *AEL*, vol. 1, pág. 63.

[286] Adaptado de *BD*, «Commentary», pág. 267.

[287] *BD*, 21-23.

[288] *BD*, «Commentary», págs. 266-ss.

[289] *PT*, 320.

[290] *PT*, 53.

[291] «Story of Sinuhe», línea 279, *Literature of Ancient Egypt*, cit., pág. 72.

[292] Para el complejo simbolismo del *wedjat* y la relación entre él y el *iret* (término utilizado normalmente para el ojo), véase *MAS*, 218-230.

[293] «Maxims of Ptahotep», introducción, línea 40, epílogo, línea 546, *AEL*, vol. 1, págs. 63, 74.

[294] *Máximas de Ptahotep*, 23, 20.

[295] «Instructions to Kagemni», *AEL*, vol. 1, pág. 60. *Máximas de Ptahotep*, 14.

[296] *PT*, 1318.

[297] *Máximas de Ptahotep*, 27.

[298] «Instructions of Amenemope», 3.13, *AEL*, vol. 2, pág. 149.

[299] *Máximas de Ptahotep*, 14.

[300] *Instrucciones de Amenemope*, 14.10.

[301] *Máximas de Ptahotep*, 11.

[302] *BD*, 30B.

[303] «Tale of the Eloquent Peasant», B205, *AEL*, vol. 1, pág. 177. *Máximas de Ptahotep*, 4 y 8.

[304] *Ibid.*, 39.

[305] Estela de Intef, hijo de Sent (Imperio Medio), *AEL*, vol. 1, pág. 122.

[306] Como sede de la memoria, véanse las «Maxims of Ptahotep», introducción, *AEL*, vol. 1, pág. 63, donde se dice que «el corazón vacío [...] no puede recordar el pasado». Como sede de la intención, véase *PT*, 311, donde el «pie» (es decir, la voluntad) de Unas no está entorpecido y su «corazón» no tiene oposición.

[307] «Maxims of Ptahotep», 44 (línea 618). «Autobiography of Ankhtifi», *AEL*, vol. 1, pág. 86.

[308] *BD*, 30B.

[309] *Instrucciones de Amenemope*, 1.9.

[310] *BD*, 26.

[311] *Ibid.*, 43.

[312] *BD*, pág. LVIII.

[313] *PT*, 474.

[314] Como hace Faulkner, por ejemplo, en *PT*, 474.

[315] Bruno Snell, *The Discovery of the Mind*, Dover, Nueva York 1982, págs. 5-ss.

[316] R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1951, es una de las mejores fuentes para la antigua idea griega del alma.

[317] M. Jastrow, *Religion of Babylonia and Assyria*, Boston 1898, págs. 323-ss.

[318] Como ha sostenido de manera poco convincente Julian Jaynes, *The Origins of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Penguin, Nueva York 1982.

[319] *PT*, 364-365.

[320] *Ibid.*, 318.

[321] *MAS*, pág. 119.

[322] *PT*, 18.

[323] *Ibid.*, 372.

[324] *Ibid.*, 17.

[325] *Ibid.*, 267; véase también 157.

[326] Véase también *ibid.*, 507-510.

[327] *Ibid.*, 311. Véase también 161, donde la concesión y eliminación de *kas* está ligada al «cálculo» de los corazones.

[328] *KAG*, pág. 68.

[329] *BD*, 29B (Budge), 29A (Faulkner).

[330] *KAG*, pág. 69.

[331] *Máximas de Ptahotep*, 7.

[332] *Ibid.*, 27.

[333] *PT*, 908.

[334] *PT*, 1652. Véase también capítulo 3.

[335] *BD*, 105.

[336] *BD*, pág. LXIV.

[337] *KAG*, pág. 64.

[338] *PT*, 474.

[339] *PT*, 250.

[340] «Maxims of Ptahotep», *AEL*, vol. 1, pág. 73.

[341] «Instructions to Merikare», *AEL*, vol. 1, pág. 103.

[342] *BD*, pág. LXIV.

[343] *BD*, 154.

[344] *BD*, 89.

[345] *BD*, 92.

[346] Lucy Lamy, *Egyptian Mysteries*, cit., págs. 24-25.

[347] *BD*, pág. LXVII.

[348] *PT*, 152. Los cuatro pilares marcan los cuatro puntos de la brújula, por lo tanto los límites del universo.

[349] *BD*, 15.

[350] Del Papiro de Muthegepti, *BD*, 174.

[351] *BD*, 154.

[352] *«Re-membering»* en el original, literalmente «rememoración», pero sugiriendo mediante el guión la idea de «reunión de los miembros». *(N. de los T.)*

[353] Véase *BD*, pág. LIX.

[354] *BD*, 9.

[355] *BD*, 99.

[356] *PT*, 654-656. Cómparese con *BD*, 133, «For Making the Akh Strong».

[357] A. Gardiner, *Egyptian Grammar*, cit., pág. 487.

[358] Plutarco, *De Iside et Osiride*, 29.7.

[359] *MAS*, pág. 165.

[360] *BD*, 175.

[361] *BD*, 51, 52, 53 y 189. Véase también *CT*, 771, 772 y 894.

[362] Véase H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, cit., págs. 112-113.

[363] *PT*, 381.

[364] *PT*, 1228; 2078-2079; 2101-2102.

[365] *PT*, 365, 1090, 1108.

[366] *CT*, 1042.

[367] *PT*, 914-917.

[368] *BD*, 110, papiro de Ani.

[369] Por ejemplo, E. A. W. Budge, *Egyptian Religion*, cit., págs. 176-ss.

[370] *BD*, 99, papiro de Nu.

[371] *BD*, 99, trad. R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, British Museum, Londres 1972, págs. 92-95. Véase también *CT*, 397.

[372] *PT*, 48.

[373] Para un estudio del simbolismo del «dedo de Seth» en relación con el ojo de Horus, véase H. T. Velde, *Seth: God of Confusion*, E. J. Brill, Londres 1967, págs. 49-53.

[374] Por ejemplo, *BD*, 175.

[375] *BD*, 54, papiro de Ani; *BD*, 56, papiro de Nu.

[376] *BD* 54, papiro de Ani.

[377] Sobre el concepto de germinación, véase capítulo 9.

[378] *BD*, 56, papiro de Nu.

[379] Herodoto, *Historia*, 2.37. Véase también Plutarco, *De Iside et Osiride*, 7.

[380] Plutarco, *op. cit.*, 18.

[381] Véase *KAG*, págs. 191-192.

[382] Heráclito, frags. 36 y 118, Diels.

[383] *BD*, 153a, papiro de Nakht.

[384] *Ibid*. Véase también *CT*, 473-477.

[385] *BD*, 17, sección 22.

[386] Para un estudio de las doctrinas de santa Catalina sobre Infierno, Purgatorio y Cielo, véase Von Hugel, *The Mystical Element of Religion*, vol. 1, Londres 1908, págs. 281-294.

[387] *BD*, 126.

[388] Rollo May, *Love and Will*, Fontana, Londres 1974, págs. 123-ss. [*Amor y voluntad*, trad. A. Báez, Gedisa, Barcelona 2000].

[389] *BD*, 31.

[390] *BD*, 31; véase también *CT*, 342.

[391] *BD*, 32.

[392] *BD*, 39.

[393] *BD*, 29b.

[394] *BD*, 26.

[395] Gottfried Richter, *Art and Human Consciousness*, Floris Books, Edimburgo 1985, págs. 12-15.

[396] *BD*, 146.

[397] Éste fue el caso en Edfu, por ejemplo. Para el simbolismo del pilón, véase R. H. Wilkinson, *Reading Egyptian Art*, Thames and Hudson, Londres 1992, pág. 135 [*Cómo leer el arte egipcio*, trad. X. Martínez, Crítica, Barcelona 1995].

[398] Véase R. E. Finnestad, *Image of the World and Symbol of the Creator*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1985, pág. 9; R. H. Wilkinson, *op. cit.*, pág. 135.

[399] *BD*, 146.

[400] *Ibid*.

[401] *Ibid*.

[402] *BD*, 147, papiro de Ani.

[403] *BD*, 125, papiro de Ani.

[404] *Ibid*.

[405] En *PT*, 1116, se describe a Satet purificando al rey con cuatro jarras, que probablemente contienen agua del Nilo en el momento de la inundación. Satet era una diosa de Elefantina asociada a la crecida del Nilo.

[406] *BD*, 125, papiro de Ani.

[407] *Ibid.*

[408] *Ibid.*

[409] Véase, *supra*, cap. 5, pág. 123.

[410] *BD*, 125, papiro de Ani.

[411] *Ibid.*

[412] *BD*, 125, papiro de Nu.

[413] Ninguna ilustración del acto de pesar el corazón acompaña al pasaje citado (hoja 24), y es muy improbable que aparezca alguna viñeta en la primera página dañada del papiro, que contiene una figura de Osiris y un árbol. Hay espacio para una representación de Nu en la parte dañada, pero difícilmente para una escena de pesaje. El papiro de Nu (*BM*, 10, 477) se encuentra en el British Museum.

[414] Ejemplos en Christine Seeber, *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten*, Deutscher Kunsterling, Berlín 1976. Véase también el papiro de Anhai (XXIII dinastía), que contiene dos ilustraciones con escenas de pesaje, una de las cuales muestra los platillos vacíos.

[415] *KAG*, pág. 19.

[416] *Ibid.*, pág. 21.

[417] J. G. Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth*, Liverpool University Press, Liverpool 1960, pág. 54.

[418] Véase Terence DuQuesne, *A Coptic Initiatory Invocation*, Darengo, Thame (Inglaterra) 1991, págs. 47-48.

[419] *Ibid.*

[420] *BD*, 29B; véase, *supra*, cap. 9.

[421] Véase, *supra*, cap. 9.

[422] *BD*, 30B.

[423] *BD*, 139. Véase también J. G. Griffiths, *op. cit.*, págs. 82-ss., 43.

[424] *BD*, 125.

[425] *BD*, 30B rúbrica.

[426] *BD*, 183, línea 32; líneas 32-33.

[427] R. T. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, Thames and Hudson, Londres 1978, págs. 130-ss.

[428] Véase, por ejemplo, N. Rambova, «The Symbolism of the Papyri», en Alexandre Piankoff, *Mythological Papyri*, Bollingen Foundation, Nueva York 1964.

[429] Véase, *supra*, cap. 9, pág. 246.

[430] *PT*, 1582.

Créditos de las ilustraciones

Figs. 2.1, 2.8, 3.3, 3.8, 3.14, 8.7, 11.2, de W. Max Müller, *Eyptian Mythology*, Marshall Jones, Boston 1918.

Figs. 2.2, 2.5, 2.12, 2.16, 3.12, 12.13, 12.15, de A. Piankoff y N. Rambova, *Mythological Papyri*, Bollingen Foundation, Nueva York 1957. Reproducido con permiso de Princeton University Press.

Figs. 2.3, 2.7, 2.9, 3.13, 4.3, 4.5, 4.9, 5.2, 5.3, 6.1, 6.2, 6.5, 7.2, 8.1, 8.6, 9.1, 9.3, 9.10, 9.11, 10.3, 10.8, 11.15, 12.5, 12.9, 12.10, 12.11, 12.14, dibujos de Barry Cottrell.

Figs. 2.4, 2.6, 3.6, 4.12, 4.20, 7.9, 7.10, de E. A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, vols. 1 y 2, Dover, Nueva York 1969.

Figs. 2.10, 5.9, de J. H. Breasted, *A History of Ancient Egypt*, Londres 1912.

Fig. 2.11, de Roy Willis, *World Mythology*, Duncan Baird Publishers, Nueva York 1993.

Figs. 2.13, 10.5, 10.6, de Guiolmant, *Le Tombeau de Ramsès IX*, París 1907.

Figs. 2.14, 2.15, 3.16, 6.8, de R. A. Schwaller de Lubicz, *The Egyptian Miracle*, Inner Traditions International, Rochester, Vt., 1985.

Fig. 2.17, cortesía del Committee of the Egypt Exploration Society.

Figs. 3.1, 3.9, 3.10, 3.15, 4.14, 6.12, 7.6, 7.7, 7.8, 8.2, 8.4, 8.5, 8.9, 8.10, 8.11, 9.7, 9.8, 9.9, 9.12, 10.1, 10.2, 10.4, 10.10, 10.11, 10.12, 11.1, 11.4, 11.5, 11.6, 11.7, 11.8, 11.9, 11.10, 11.11, 11.14, 11.16, 11.17, 12.1, 12.8, de E. A. Wallis Budge, *The Book of the Dead*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1985.

Fig. 3.2, de E. A. Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, Oxford University Press, Londres 1934.

Figs. 3.4, 3.5, 3.7, 6.3, 8.3, 9.4, 9.6, 11.3, 11.12, 11.13, 12.2, dibujos/fotografías de Jeremy Naydler.

Figs. 3.11, 4.4, 5.6, 6.7, 7.11, 9.5, 10.13, de G. Maspero, *The Dawn of Civilization*, Londres 1894.

Fig. 4.1, de Brian Loomes, *Complete British Clocks*, David and Charles, Londres 1978, con el amable permiso del autor.

Fig. 4.2, de Donald de Carle, *Watches and their Value*, N. A. G. Press, Londres 1978.

Fig. 4.6, de Paul Barget, *Les Livres des Morts*, Editions du Cerf, París 1967.

Fig. 4.7, de A. Piankoff, *Tomb of Ramesses VI*, Princenton University Press, Princeton, N. J., 1954.

Figs. 4.8, 4.13, 4.21, 4.22, 5.8, 5.11, 5.12, 5.13, 6.10, de R. A. Schwaller de Lubicz, *Sacred Science*, Inner Traditions International, Rochester, Vt., 1982.

Fig. 4. 10, de R. T. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, Thames and Hudson, Londres 1959.

Figs. 4.11, 4.24, 7.1, 8.8, de A. Erman, *Life in Ancient Egypt*, Dover, Nueva York 1971.

Fig. 4.15, de E. A. Wallis Budge, *Osiris: The Egyptian Religion of the Resurrection*, Londres 1911.

Figs. 4.16, 7.3, del Museo del Louvre, copyright de la fotografia, Réunion des Musées Nationaux.

Figs. 4.17, 12.12, de R. David, *A Guide to Religious Ritual at Abydos*, Aris and Phillips, Warminster 1981, con el amable permiso de los editores.

Figs. 4.18, 4.19, de W. R. Cooper, *The Serpent Myths of Ancient Egypt*, Londres 1873.

Fig. 4.23, de Denon, *Voyage en Egypte*, París 1802.

Fig. 5.1, de Lucy Lamy, *Eyptian Mysteries*, Thames and Hudson, Londres 1981.

Figs. 5.4, 5.7, 5.10, de A. Gardiner, *Egypt of the Pharaons* (1966). Reproducidas con permiso de Oxford University Press.

Fig. 5.5, cortesía de Bavarian State Collection, Múnich.

Figs. 6.4, 6.9, de A. Gardiner, *Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 24 (1938). Reproducidas con permiso del Committee of the Egypt Exploration Society.

Fig. 6.6, cortesía del Museum of Fine Arts, Boston.

Fig. 6.11, de Fr. Lexa, *La Magie dans l'Egypte ancienne III*, París 1925.

Figs. 7.4, 7.5, de H. von Schäfer, *Ägyptischer Kunst*, Leipzig 1919.

Fig. 7.12, de *The Holy Bible*, Eyre and Spottiswoode, Londres 1957.

Fig. 9.2, de A. Wiedemann, *The Ancient Egyptian Doctrine of the Immortality of the Soul*, Londres 1895.

Fig. 9.13, de A. Piankoff, *The Shrines of Tutankhamon*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1955.

Fig. 10.7, de A. Piankoff, *The Wandering of the Soul*, Bollingen Foundation, Nueva York 1974. Reproducido con permiso de Princeton University Press.

Fig. 10.9, copyright British Museum.

Fig. 12.3, de Champollion, *Monuments de l'Egypte*, vol. 3, París 1850.

Figs. 12.4, 12.7, de C. Seeber, *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten*, Deutscher Kunstverlag, Múnich y Berlín 1976.

Fig. 12.6, copyright Museo Egipcio de El Cairo.

Índice analítico

Aarón, vara transformada en serpiente, 202-203
actos rituales, 178
como invocaciones espirituales, 173-175
despersonalización de los, 173
agua
cruzar el, 275
en el Otro Mundo, 270-275, 280-282
personificada por Nun, 47-48
aire, en el Otro Mundo, 277-278
akh, 245-252
cuerpo espiritual y, 247-250
estar equipado y, 249-250
Akhet. *Véase* Inundación (estación de la)
alma unificada, 225. *Véase también ba*; psique
Amaunet, 71
amenazar a los dioses, 175, 193-195
Amenofis I, 162
Amentet, 253
Ammit, 67, 319
Amón, 71
Amten, 166
Ani, 104, 220, 246, 278
el *ba* y, 223, 256
en el Campo de los juncos, 268-269
en la Sala de Maat, 305-306
viajes de, en el Otro Mundo, 296, 299-303
animación de objetos inanimados, 200-204
animales, en el Otro Mundo, 279, 284-292
animismo, 204-206
ankh, 157
antepasados, custodios de la energía del *ka*, 229-230
Anubis, 183-184
el logro del equilibrio y, 310, 315-316, 319
en la Sala de Maat, 305-306
guía por los caminos de Restau, 257
ofreciendo el corazón de Nebseni, 222, 291
Aparición (estación de la), 23, 93
festival de la, 101-108
Apofis (serpiente), 89, 145, 154, 180, 270
Aqen (guardián de la barca), 271-274
Árbol del Mundo, 58
asiáticos, descripción de los, 134-135
atef, corona, 319, 322
atmósfera. *Véase* Shu
Atum, 321. *Véanse también* Atum-Khepre; Atum-Ra
aspecto trinitario de, 59-60
como gato, 58
como principio creador, 55-56, 60-62
creación de Shu y Tefnut, 61-62
emergencia de, 56-57
Maat y, 119-121
Ptah como, 77-78
Atum-Khepre, Heka y, 155
Atum-Ra, 53, 65

ba, 214, 226, 251
ascendente, 238
como pájaro, 40, 212, 222
contrastado con el *akh*, 246-247

el Dwat y, 252-254
el individuo y, 239-240
manifestaciones del, 237
relación con el cuerpo, 240-242
y la sombra, 243-245
babuino(s), 67, 278, 282-283
barca
como imagen del viaje a través del Otro Mundo, 269-275
conductor de la, 270-271
guardián de la, 271-274
barca del sol, 47
barquero en el Otro Mundo, 271-274
Bes, 192
boca, cualidades psíquicas localizadas en la, 213-215
brazos, cualidades psíquicas localizadas en los, 212

cabeza, cualidades psíquicas localizadas en la, 222-223, 225
calendario civil, 90
calendario sóthico, 90
calendarios egipcios, 90-91, 96
Campo de los juncos
como paraíso, 268-269
viaje a través del, 262-269
Cantos de Isis y Neftys, 185
Casas de la Vida, 157-160
chamán, transformado en oso polar, 205
ciclos de reyes, 124-128
ciclos sóthicos, 124-125, 127
cocodrilos como animales del Otro Mundo, 284-287
Colina Primordial, 58, 76-77
corazón,
como órgano del pensamiento, 77-78
cualidades psíquicas localizadas en el, 220-222, 225
pesaje del, 67, 310, 316-319
viaje al Otro Mundo y el, 290-292
coronación ritual, 175
cosecha, festival de la, 108-115
como festival de la fertilidad, 113-114
cosmogénesis. *Véase* creación, mitos de la
cosmos
manifestado, 24-41
no manifestado, 41-49
cosmos manifestado, 29-30
tres dominios del, 39-40
cosmos no manifestado, 41-49
creación, mitos de la, 51-54
heliopolitano, 54-66
hermopolitano, 66-74
menfita, 75-79
crecida. *Véase* inundación
cuerpo. *Véase también* cuerpo espiritual
atributos psíquicos situados en el, 211-224
como un todo, 223-224
partes identificadas con los dioses, 188 *(véanse también las partes individuales)*
relación del *ba* con el, 239-242
cuerpo espiritual, germinación del, 247-250

decanatos, 91
Deficiencia (estación de la), 23, 94
demonios
enfrentamiento con los, 193
la enfermedad y los, 189-192
Descenso de la Gota, 96
desierto egipcio, 19-21
dimensión interior. *Véase* dimensión vertical
dios de la luna. *Véase* Thoth
dios de la tierra. *Véase* Geb
dios del grano. *Véase* Neper
dios del río. *Véase* Hapi
dios del sol. *Véase* Ra
diosa del cielo. *Véase* Nut
dioses
amenazas a los, 175, 193-196
en la Sala de Maat, 306-309

identificación con los, 182-189
partes del cuerpo del individuo, 188
portadores de máscaras, 183-184
unión con los *neters*, 184-186
invocar a los, 192-193
la psique y los, 207-210
direcciones, 24-26, 286
djed, columna, alzado de la, 107, 322-323
Djehuti, 66
Dos Tierras, 19-21
Balanza de las, 312
Dueño de la Palabra, 66
Dwat, 25, 48. *Véase también* Otro Mundo
como mundo invertido, 261
el *ba* y el, 251-253
Osiris y el, 44-46
travesía por medio de la magia, 154
viaje del sol a través del, 89

efigie de Osiris, 104-107
elementos, control de los, 198-200
El que deviene, 56
El que mata el corazón, 290
Emergencia. *Véase* Aparición (estación de la)
enfermedad, los demonios y la, 189-193
equilibrio, logro del, 310-319
equilibrio de los platillos, 306
escarabajo. *Véase* Kheprer
escoba, animada, 203
escorpión, 186, 194
escritura jeroglífica, 171-172, 212
espacialidad, 51
espacio, exterior e interior, 28-29
espíritus carneros, 40
estaciones, 23. *Véanse también las estaciones individualmente*
ciclos de, en Egipto, 21-24, 92-95
estatuas sirvientes, 166-168
este, 24-25, 286
estrellas polares, 25
etíopes, descripción de los, 135
Éucrates y el mago, 202-203
expectoración, tema de la, 61

fertilidad, festival de la cosecha como festival de la, 112-114
festivales, 95-96
de la Aparición, 101-108
de la cosecha, 108-115
de la Inundación, 96-101
de Sed, 313
fuego, en el Otro Mundo, 282-283

ganso cósmico, 32, 65, 277-278
Geb. *Véase también* ganso cósmico
como espíritu de la tierra, 30-31
nacido de Shu y Tefnut, 63
relación con Nut y Shu, 37, 39-40
separado de Nut, 63-64
y Nut, 32-33, 39
gestos. *Véase* actos rituales
golondrina, transformación en, 186
Gran Cacareador. *Véase* ganso cósmico
Gran Colina. *Véase* Colina Primordial
Gran Él-Ella, 60
Guardián de la Balanza, 214

Hapi, 21, 92, 97-99
Hathor, 102, 186, 262
cualidades de, 209-210
Hatshepsut, reina, 231
Heh, 35, 71, 73
Hehet, 71, 73
Heka (dios), 73
Maat y, 156
magia y, 152-153
heka (principio), 151, 153
magia y, 193-194
Heliópolis, mitos de la creación de, 53-66
Hermópolis, mitos de la creación de, 53, 66-74

hígado, cualidades psíquicas localizadas en el, 225
Himno a Hapi, 98-99
Himno Caníbal, 154, 193
historia
ciclos de la, 128-132
mitologización de la, 132-139
batalla de Kadesh, 139-147
Horus, 24, 272
ajuste de la balanza, 311
asociación con Ptah, 77
como décimo dios, 65-66
el *ka* y, 251-252
el Nilo y, 19-20, 93-94
«encuentro» con Osiris, 100
hijos de, 264
invocado en las prácticas médicas, 180-181
logro del equilibrio y, 315-316, 319
Min y, 108-110
picado por un escorpión, 194
relación con Osiris, 114, 320-325
relación con Ra, 325-327
Seth y, 312-314
tratamiento de la picadura de serpiente y, 191-192
Hotep, 262
huevo cósmico, 73-74
Hunefer, 319, 321

ibis, 66-67
coronado, 245
ibis coronado, jeroglífico del, 245
identificarse con los dioses, 182-189
ídolos, 161-164
imágenes. *Véase* imágenes sagradas
imágenes sagradas
percibidas como ídolos, 161-162
presencia divina en las, 162-164
transformación de lo físico en espiritual, 164, 166-168
Imperio Antiguo, escasez de datos sobre la historia del, 132
inundación (crecida), 22-23, 99-100
Inundación (estación de la), 23, 93
festival de la, 96-101
Ipy, 264
isfet (concepto), 122
Isis, 47, 65, 100, 107, 281, 296
como Sirio, 25, 91, 93, 272
el Nilo e, 93
Horus e, 194
invocada en las prácticas médicas, 181
Renenutet e, 108
y Min-Horus, 108
Isis-Hathor-Sopde, 102
Isis-Sopde, 92-93
Isla de las llamas, 74

jabalíes, como animales del Otro Mundo, 287
jeroglíficos. *Véanse símbolos individuales*
jeroglífico de la rama de palmera, 35
jeroglífico de la vela, 277-278
jeroglífico del pilar, 54
Justos, los, 123

ka, 35, 220-221, 251-252
contrastado con el *ba*, 238-240
de los reyes, 230-234
dirigido por los antepasados, 229-230
el rey como depositario del, 233-234
la elite social y el, 234-235
relación personal con el, 235-237
Kadesh, batalla de, 139-147, 180, 187
Kauket, 71
khat, 224
Khepré, 47, 56, 73, 323. *Véase también* Atum-Khepré
como el Uno en Tres, 59-60
como sol de la mañana, 86-87
Khnum, 230

Khoiak, festival de, 102, 104, 107-108
Kuk, 71

Lago de fuego, 283
Lago de los dos cuchillos, 74
leche humana, 181
lengua, órgano de la palabra, 77-78
león, jeroglífico de los cuartos traseros del, 152
libios, descripción de los, 134
Libro de los muertos, descripción del, 154, 254-255
listas de reyes, 127-128, 133-134
Logos, 66
loto, nacimiento del sol a partir del, 73-74, 87
luna, 89

maat (concepto), 119, 122-123, 221
    papel del rey en el establecimiento de, 121-122
Maat (diosa), 67, 76, 119, 121. *Véase también* Sala de Maat
    como substancia del Tiempo Primero, 122-123
    con Heka, 156
    equilibrar el corazón con, 317-319
    viaje al Otro Mundo y, 258
magia
    actitud cristiana hacia la, 149-150
    activación de la,
        actos rituales, 173-175
        el mago y la, 157, 160
        imágenes sagradas, 161-168
        palabras sagradas, 168-173
    clave de la transformación interior, 154-155
    como medio de atravesar el Dwat, 154
    definida, 150-156
    el arte de gobernar y la, 178-180
    Heka y la, 152-153
    práctica de la,
        amenazar a los dioses, 193-196
        hacer frente a los demonios e invocar a los dioses, 189-193
        identificarse con los dioses, 182-189
        invocar un acontecimiento del Tiempo Primero, 177-182
        reordenar la naturaleza, 196- 206
mago(s), 157-160
    formado en las Casas de la Vida, 157-160
    la escoba animada y el, 203
    mediador de los mundos espiritual y material, 175
magos, 150
Mahaf (barquero), 271-273
manos, cualidades psíquicas localizadas en las, 212
mapas
    como indicadores de estados arquetípicos del alma, 267-268
    del Otro Mundo, 262-269
Mar Rojo, división del, 200
máscara, llevar, 183-184
masturbación, motivo de la, 60
medida en la psique occidental, prioridad de la, 83-84
Menfis, mitos de creación, 53, 75-79
Mentuhotep, 132
Min, festival de, 110-114
Min-Horus, 109, 114
mitología, historia y, 132-139. *Véase también* Kadesh, batalla de
Moisés, 200-201
montañas, dos, 297-298
mundo espiritual, manifestación del, 64-65

Nakht, 258, 280-282
    con los animales del Otro Mundo, 284, 286-287

nariz, cualidades físicas localizadas en la, 213
Narmer, rey, 136
naturaleza
experimentada de forma animista, 204
leyes de la, 196, 204
reordenar la, 196-206
sonido y materialización de la, 169
Naunet, 71
Nebseni, 214, 222, 245, 291
Nefertari, reina, 130
Nefer-Ubenef, 280
Neftys, 47, 65, 100, 296
Nehebkau, 54-55
Neper, 108, 114
Nesitanebtasheru, 236
neterkhert, 253
neter(s), 183
unirse con los, 184-186
Nilo, río, 21-23. *Véase también* inundación (crecida); Inundación (estación de la)
control mágico del, 198
las estaciones y el, 92-95
Nilo, valle del, 19-21
nominalistas frente a realistas, 169
norte, 25, 286
Nu, 257, 278
Nun, 69, 119
aguas de, 47-48
como condición pimordial, 54
como serpiente, 54-56
como Uno en los cuatro, 59-60
Nut, 17, 32-33, 64, 258
nacida de Shu y Tefnut, 62
Osiris y, 44-46
relación con Geb y Shu, 37, 39-40
separada de Geb, 63-64
y Geb, 33, 39
y Nun, 48
y Ra, 41
y Shu, 37, 39
ocultismo. *Véase* magia
oeste, 24-25, 286
ofrendas, 166
ofrendas de alimentos, 166, 236
Ogdóada, 71, 73
oído, cualidades psíquicas localizadas en las, 218-219
ojos, cualidades psíquicas localizadas en los, 216-217
órdenes del ser, 39
Osiris, 22-24, 65, 89, 272
acto de erigir la columna *djed* y, 107-108, 322-323
Ani como, 302
brote de las semillas y, 102-104
despierto, 319-327
efigie de, 104, 107
el *ba* y, 251
el festival de Khoiak y, 102, 104, 107-108
el festival de la cosecha y, 113-114
el logro del equilibrio, 310-311
el Nilo y, 93-95
en la Casa de la Vida, 157, 159
la inundación y, 99-100
relación con Horus, 114, 321-325
relación con Ptah, 76
Señor del Dwat, 25, 44
oso polar, 205
Otro Mundo, el. *Véanse también* Dwat; viaje al Otro Mundo
agua en el, 279-282
animales del, 278-279, 284-292
conceptos del, 252-255
fuego en el, 282-283
las puertas del, 293-303
Oukhotep, 160

paisaje,
dimensión vertical del, 27
influencia del, 19-21

pájaro de luz, 58, 65
palabras. *Véase* palabras sagradas
palabras sagradas
escritura jeroglífica, 171-172
la substancialidad del sonido, 170
realistas frente a nominalistas, 169
Pashedu, 217
pesaje del corazón, 67, 310, 316-319
pez, imagen del, 279-280
picadura de serpiente, tratamiento de la, 192
Piedra Benben, 58
piernas, cualidades psíquicas localizadas en las, 211
pies, cualidades psíquicas localizadas en los, 211
pilones, paso a través de, 299
pluma de avestruz, 35, 67, 119
prácticas médicas
demonios y, 189-192
Horus y las, 180-181, 191-192
leche humana empleada en las, 181
Proyet. *Véase* Aparición (estación de la)
psique
dioses experimentados en la, 207-210
situada en las partes del cuerpo, 211-224, 225-227
Ptah, 54, 70, 75-79, 218
como Atum-Horus-Thoth, 77
como dador de forma, 76
relación con Osiris, 76
Ptah-Tatenen, 76, 78
Ptahotep, 234
puertas del Otro Mundo, 293-303

Ra, 18, 20, 54, 121
como pájaro de luz, 58, 65
como progresión diaria del sol, 87
el *akh* y, 251-252
el rey identificado con, 177-180
enfrentamiento con Apofis, 89
Lago de fuego y, 282-283
nacimiento de, 47, 73-74
relación con Horus, 325
Thoth y, 69, 74
viaje a través del Otro Mundo, 288-289
y Nut, 41
Ra-Horakhti, 192, 325
Ramsés II, 130
batalla de Kadesh y, 139-145
Ramsés III, 138
rana, simbolismo de la, 71
realistas frente a nominalistas, 169
red, en el Otro Mundo, 278, 280-282
Rekhmire, 160
religión, en relación con la magia, 149-151
Renenutet, 108
Restau, 257
rey, el
asumiendo el papel de Min, 112-113
ciclos de tiempo y, 128-132
como dios encarnado, 129-130
como representante celestial y terrenal, 177-178
depositario de la energía de *ka*, 233-234
descrito como invencible, 135-139
identificación con Ra, 178-180
relación con Sirio, 126-127
rituales de, 178-180
y la tarea de establecer *maat*, 121-122
yendo a su *ka*, 230-233

Sala de Maat, 305-310
confesión y declaración en la, 308-310
dioses en la, 306-310
puerta de la, 306
sahu, germinación de, 247-250
Saqqara, lista de reyes de, 134
Sed, festival de, 313
Sekhemkhet, rey, 136
Sekhmet, 163, 166
Selkit, 180, 186

semillas, brote de, 102, 104
Señor de la Luna, 66
Señor de la Palabra, 170
Señor de las Palabras Divinas, 67
Señor del Dwat, 25, 44
serpiente(s), 54-56, 58. *Véase también* Apofis
  como animales del Otro Mundo, 287-289
  Nun como, 54-56, 58
  simbolismo de la, 70-71
  varas transformadas en, 201-203
Sesostris III, rey, 313
Seth, 19-21, 23-24, 65, 208-209
  Anubis y, 315-316
  dedo de, 275
  Horus y, 312-314
  y el equilibrio de los platillos, 310
  y la estación de la Deficiencia, 94
Seti I, rey, 107, 166
Shabaka, texto de, 75-77
shat, 224
Shemu, 281
Shenty, 104
Shomu. *Véase* Deficiencia (estación de la)
Shu, 17, 35-40
  creación por Atum, 61-62
  en el papel de Thoth, 73
  Maat y, 121
  polarizador de cielo y tierra, 37
  relación con Nut y Geb, 37, 39-40
  unión con Tefnut, 62
  y Nut, 39
Sirio, 96
  base del calendario egipcio, 90-92
  ciclos sóthicos basados en, 124-128
  Isis como, 25, 91-92, 272
  relación con el rey, 125-127
Snefru, rey, 200
Sokar, 76, 257, 281
sol, el
  como dios, 86-89
  cualidad de la luz en Egipto, 17-18
  doce metamorfosis del, 88
  precesión del, 90-91
  viaje del, 41-43
  viaje nocturno del, 88-89
sombra, el *ba* y la, 243-245
sonido
  como materialización de la naturaleza, 169-170
  creador, 69-70
Sopde, 90, 96, 102
sur, 25, 286

Tatenen, 76, 78
Tefnut
  creación por Atum, 61-62
  unión con Shu, 62
templo, barreras de entrada al, 293-294
temporalidad, 51
Textos de las pirámides, descripción, 155
Thoth, 53, 66-74, 170, 208, 310-311, 317
  articulación del sonido creador, 67, 69-70
  asociación con Ptah, 77
  como dios de la luna, 66, 69
  creación de la Ogdóada, 70-71, 73
  Horus y, 194
  Ra y, 69, 74
Ti, 160
tiempo. *Véanse también* calendarios egipcios; festivales; Tiempo Primero
  ciclos de, 128-130
  experiencia del, 52, 81-85
  medida del, 81-85
  ordenamiento del, 124-128
  paso marcado por el sol, 85-89
Tiempo Primero, 52, 117-119
  invocación del, 177-182
  maat y, 119-124
tierra (reino), 30-31

tierra plana, esquema de la, 91
Tierra Primera, 56, 58
Tierras Negras, 20, 94
Tierras Rojas, 20, 94
trilla, 113-115

Unas, 216, 227, 230, 232-233, 246
Uno se transforma en Cuatro, el, 59-60, 63
Uno se transforma en Dos, el, 62-64
Uno se transforma en Tres, el, 59, 62

uraeus, 178
ushabti, figuras, 166-168

vertical, dimensión, 29, 41
  del paisaje, 27
viaje al Otro Mundo
  abrir el camino, 255-262
  armas utilizadas en el, 285, 287, 289
  barca e imágenes de agua, 270-275
  de Ra, 289
  el corazón y, 290-292
  encuentros con animales y monstruos, 278-279, 284-290
  llegar a la Sala de Maat, 305-310
  llegar a Ra, 325-327
  llegar ante Osiris, 319-321
  lograr el equilibrio, 310-319
  mapas que describen el, 262-269
  obstáculos en el, 265-267, 278-281
  tres etapas, 284
  volver la cabeza de los animales, 284, 286-289
viajero del Otro Mundo, unión con los *neters*, 185-186. *Véase también* viaje al Otro Mundo
vientos, como espíritus, 197-198
vientre, cualidades psíquicas localizadas en el, 219-220

wedjat, ojo, 217

Zazamankh, 200

El Árbol del Paraíso

1. Mitos y símbolos de la India
Heinrich Zimmer
Prólogo de Joseph Campbell
Traducción de Francisco Torres Oliver

2. El vuelo mágico
Y otros textos
Mircea Eliade
Edición y traducción de Victoria Cirlot
y Amador Vega

3. Upaniṣads
Prólogo de Raimon Panikkar
Edición y traducción de Daniel de Palma

4. Cuerpo espiritual y Tierra celeste
Del Irán mazdeísta al Irán chiíta
Henry Corbin
Traducción de Ana Cristina Crespo

5. Las iluminaciones de La Meca
Textos escogidos
Ibn ʻArabī
Edición y traducción de Victor Pallejà

6. Las grandes tendencias de la mística judía
Gershom Scholem
Traducción de Beatriz Oberländer

7. El libro de los muertos tibetano
Edición y traducción de Ramon N. Prats

8. El silencio del Buddha
Una introducción al ateísmo religioso
Raimon Panikkar

9. Dioniso
Mito y culto
Walter F. Otto
Traducción de Cristina García Ohlrich

10. Sufismo y taoísmo
Vol. I: Ibn ʻArabī
Toshihiko Izutsu
Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard

11. Sufismo y taoísmo
Vol. II: Laozi y Zhuangzi
Toshihiko Izutsu
Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard

12. El origen musical de los animales-símbolos en la mitología y la escultura antiguas
Marius Schneider

13. El fruto de la nada
Y otros escritos
Maestro Eckhart
Edición y traducción de Amador Vega

14. La Trinidad
Una experiencia humana primordial
Raimon Panikkar
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

15. Tao te king
Libro del curso y de la virtud
Lao zi
Prólogo de François Jullien
Edición y traducción de Anne-Hélène Suárez Girard

16. Visión en azul
Estudios de mística europea
Alois M. Haas
Traducción de Victoria Cirlot y Amador Vega

17. Eros y magia en el Renacimiento
1484
Ioan P. Culianu
Prólogo de Mircea Eliade
Traducción de Neus Clavera y Hélène Rufat

18. La religión y la nada
Keiji Nishitani
Prólogo de James W. Heisig
Traducción de Raquel Bouso García

19. La plenitud del hombre
Una cristofanía
Raimon Panikkar
Traducción de Germán Ancochea

20. Corpus Hermeticum y Asclepio
Edición de Brian P. Copenhaver
Traducción de Jaume Pòrtulas y Cristina Serna

21. La religión gnóstica
El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo
Hans Jonas
Prólogo de José Montserrat Torrens
Traducción de Menchu Gutiérrez

22. El hombre de luz en el sufismo iranio
Henry Corbin
Prólogo de Agustín López Tobajas
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

23. El mito del andrógino
Jean Libis
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

24. Textos esenciales
Paracelso
Edición de Jolande Jacobi
Epílogo de C. G. Jung
Traducción de Carlos Fortea

25. El Vedānta y la tradición occidental
Y otros ensayos
Ananda K. Coomaraswamy
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

26. Ramon Llull y el secreto de la vida
Amador Vega

27. Del Cielo y del Infierno
Emanuel Swedenborg
Prólogo de Bernhard Lang
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

28. El concepto del alma en la antigua Grecia
Jan N. Bremmer
Traducción de Menchu Gutiérrez

29. Los dioses de Grecia
Walter F. Otto
Prólogo de Jaume Pòrtulas
Traducción de Rodolfo Berge y Adolfo Murguía Zuriarrain

30. Orfeo y la religión griega
Estudio sobre el «movimiento órfico»
W. C. K. Guthrie
Prefacio de Larry J. Alderink
Traducción de Juan Valmard
Apéndice de Jaume Pòrtulas

31. La presencia de Śiva
Stella Kramrisch
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

32. El diagrama del Primer Evangelio
y las imágenes de Jesús en el cristianismo primitivo
Ignacio Gómez de Liaño

33. El templo del cosmos
La experiencia de lo sagrado en el Egipto antiguo
Jeremy Naydler
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

Fuera de colección

Diccionario de símbolos
Juan Eduardo Cirlot
Epílogo de Victoria Cirlot

ISBN: 84-7844-726-1
Depósito legal: M-44.728-2003
Impreso en Anzos